LEVEL
ONE

VV97

PROTESTANTISCHE RUNDSCHAU

PROTESTANT REVIEW

REVUE PROTESTANTE

JAHRGANG / YEAR / ANNÉE 20
Nr. 3/4 1943

Protestantische Rundschau
Protestant Review Revue Protestante

Vierteljahresschrift des Protestantischen Weltverbandes
Quarterly Review of the International Protestant League
Revue trimestrielle de la Ligue Protestante Universelle

Begründet von Dr. Gerhard Ohlemüller, Berlin
Herausgegeben vom Generalsekretariat des Protestantischen Weltverbandes, Berlin, unter Mitarbeit der Landesgruppen.

Summary: **Inhalt:** **Sommaire:**

1. Heinrich Bornkamm, Prof. D., Leipzig, An die Landesgruppen des Protestantischen Weltverbandes ... Seite 97
2. Heinrich Bornkamm, Prof. D., Leipzig, Die Anfänge des protestantischen Ehe- und Kirchenrechts .... Seite 98
3. Sven Kjöllerström, Prof. D., Lund, Die Nationalsynode zu Uppsala ..... Seite 103
4. Hilding Pleijel, Prof. D., Lund, Die Erforschung des religiösen Volkslebens in Schweden ..... Seite 108
5. Kurt Dietrich Schmidt, Prof. D., Hermannsburg, Lutherische und katholische Rechtfertigungslehre Seite 113
6. Karl Karner, Prof. Lic. D., Sopron, Die Frage der kirchlichen Einheit in Ungarn ..... Seite 122
7. Walther Völker, Dozent, Lic. Dr., Halle, Die spanische Mystik — ein orientierender Überblick ..... Seite 130
8. Kurt Dietrich Schmidt, Prof. D., Hermannsburg, Die Vorbereitungen zur Vierjahrhundertfeier des Konzils von Trient ..... Seite 139
9. Aus der Welt des Protestantismus ..... Seite 142
   Dänemark — Deutschland (u. a. Die Deutsche Evangelische Kirche und der Luftkrieg) — Finnland — Großbritannien — Japan — Kroatien — Niederlande — Norwegen — Schweden
10. Aus dem Protestantischen Weltverband ..... Seite 155
11. Römischer Katholizismus ..... Seite 156
    Vatikanische Nachrichten — Deutschland — Irland — Japan — Ungarn — USA
12. Robert Stupperich, Lic. Dr., Potsdam-Babelsberg, Zur Patriarchenwahl in Moskau ..... Seite 161
13. Literatur ..... Seite 165

— Abgeschlossen am 31. Dezember 1943 —

Nachdruck der Aufsätze und Nachrichten nur mit Quellenangabe gestattet!

Für den Inhalt verantwortlich: Anton Jongen, z. Z. Sagan, Seminarstraße 4. Verlag: Generalsekretariat des Protestantischen Weltverbandes, z. Z. Sagan, Seminarstraße 4. Jahresbezugspreis 6.— RM. Bankkonto: Deutsche Bank, Depositenkasse C, Berlin W 9 (Protestantischer Weltverband). Postscheckkonto: Protestantischer Weltverband, Berlin, 2454 40. — Auslieferung für die Schweiz: Zentralsekretariat, Zürich-Seebach, Höhenring 29. — Druck: Hoffmann & Reiber, Görlitz, Demianiplatz 28.

An die Landesgruppen des Protestantischen Weltverbandes.

Bei dem Luftangriff auf Berlin in der Nacht vom 22. zum 23. November hat auch der Protestantische Weltverband sein Generalsekretariat verloren. Die Büroräume und die Wohnung unseres Generalsekretärs Jongen sind völlig vernichtet, unersetzliche Akten und Bücher ein Raub der Flammen geworden. Ebenso ist das Mitglied unserer deutschen Gruppe, der Evangelische Bund, durch die Zerstörung seiner Geschäftsräume, der Wohnung des Bundesdirektors Lic. von der Heydt und des Heliandverlages aufs schwerste betroffen worden. So schmerzlich diese Folgen für unsere Arbeit sind, so war und bleibt doch unser erstes Gefühl der Dank gegen Gott, der über allen unseren Freunden gnädig seine Hand gehalten und ihr Leben in der Nacht der furchtbaren Gefahr bewahrt hat. Wie zahllose Christen jetzt in Deutschland tragen sie den Verlust ihrer Habe in der Gewißheit: „Alle eure Sorge werfet auf Ihn." Einer von ihnen schrieb: „Der Herr Christus hat uns die Verheißung gegeben, daß uns kein Haar gekrümmt werden soll ohne den Willen des Vaters im Himmel. So nehmen wir denn alles aus Gottes Hand. Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen. Wieviel haben wir ihm zu danken!"

Auch der Protestantische Weltverband wird, das ist unsere feste Hoffnung, diesen Schlag durch doppelt treues Zusammenhalten überwinden. Wir sind es unserer Sache und den heimgegangenen Führern unserer Arbeit schuldig, uns durch nichts entmutigen zu lassen. Wir wollen es mit dem alten Liede halten, das in dieser Zeit vielen von uns durch den Sinn gegangen sein wird:

Das Haus mag zerfallen,
was hat's denn für Not?
Der Geist lebt in uns allen,
und unsere Burg ist Gott.

Der mit diesem Hefte zu Ende gehende 20. Jahrgang unserer Zeitschrift erinnert uns an die Zeiten der Gründung unseres Verbandes. Jeder Blick in frühere Jahrgänge gibt ein Bild davon, was unsere Zeitschrift in unermüdlicher Arbeit an Material aus dem kirchlichen Leben zusammengetragen hat, aber erst künftige Historiker dieser ereignisreichen Jahre werden es voll zu würdigen wissen. Zur Zeit ist unsere Zeitschrift das einzige Band, das die uns angeschlossenen Kirchen und Gruppen miteinander verbindet. Wir sind von Herzen dankbar und haben viele Zeichen der Freude darüber aus allen Teilen des Verbandes empfangen, daß dieses Band trotz der Schwere der Zeit erhalten geblieben ist. Gott schenke es, daß es weiter erhalten bleibt. Wir wollen uns gegenseitig im Geiste die Treue halten, bis zu der sehnlich erwarteten Stunde, in der wir in persönlicher Begegnung unser Werk mit neuer Freudigkeit weiterführen können. Gott segne alle unsere Arbeit in den verschiedenen Ländern, damit sie etwas vom Lichte des Evangeliums in die dunkle Welt bringe und wir in den Kämpfen und Leiden der Zeit unsern Mann stehen.

Professor D. Heinrich Bornkamm (Leipzig)
Vorsitzender der Deutschen Gruppe.

Die Anfänge des protestantischen Ehe- und Kirchenrechts.

Von Heinrich Bornkamm.

In der Reformation brach eine Weltordnung zusammen. Die von Luther ausgehende Bewegung erweist sich darin als eine wirkliche Umwälzung, daß sie nicht nur Wandlungen auf einem eng begrenzten Raum, im Gebiete des Glaubens, heraufführt, sondern von hier aus in die ganze Fülle der Lebensbeziehungen hinüberwirkt: neue Auffassungen von Staat und Volk, ein neues europäisches Staatensystem, staatliche und bürgerliche Rechtsformen, eine neue Wissenschaft und Kunst ziehen herauf. Gewiß wirken dabei starke andere Bewegungen mit: Renaissance und Humanismus, ein neues Naturbild, die schon längst gegen die mittelalterliche Weltordnung sich durchringenden national- und territorialstaatlichen Gewalten. Aber der reformatorische Sturm sprengt doch die Tore, und die Kräfte der Reformation sind es vornehmlich, welche die neuen Ordnungen formen, die an die Stelle der alten treten mußten. Es ist immer wieder von großem Reiz, in diese Gestaltung neuer Ordnung, von welcher Seite auch immer, hineinzublicken.

Das Gebiet des bürgerlichen Lebens, in dem der Wegfall der bisherigen Ordnung am unmittelbarsten neue Rechtsformen erforderte, war die Ehe. Es war der katholischen Kirche ja während des Mittelalters gelungen, das gesamte Eherecht aus dem weltlichen Bereich in den kirchlichen hinüberzuziehen. Die grundsätzliche Abkehr der Reformation vom kanonischen Recht, d. h. von dem nach ihrer Auffassung in sich widerspruchsvollen Begriff eines „geistlichen Rechts" überhaupt, machte binnen kurzem überall neues Recht notwendig. Luther hatte zunächst seinen Grundgedanken getreu die Behandlung der Ehesachen vor den bestehenden weltlichen Gerichten gefordert. Aber da sich aus dem Fehlen eines selbständigen weltlichen Eherechts große praktische Schwierigkeiten ergaben, schuf man zunächst in Kursachsen ein eigenes Ehegericht, das Wittenberger Konsistorium von 1539, das die Aufgaben der früheren Konsistorien, d. h. der bischöflichen Ehe- und Sittengerichte übernehmen sollte. In einem verwickelten Prozeß, den vor allem Rudolph Sohm und Karl Müller erhellt haben, ist dieser ursprüngliche Sinn von Konsistorium zu dem umgebildet worden, der die ganze Verfassungsgeschichte der lutherischen Kirchen in Deutschland bestimmt: die Konsistorien werden zu Organen der landesherrlichen Kirchenverwaltung, bis in das 20. Jahrhundert, das charakteristische Zeichen des Gegensatzes zu der reformierten Synodalverfassung. Die Ehegerichtsbarkeit ist z. T. noch lange in diesen Konsistorien weitergeübt worden, z. T. in eigenen Gerichten, bis sie schließlich von der staatlichen Justiz aufgesogen wurde.

Während diese weitgreifende Entwicklung von der neuen Ehegerichtsbarkeit zur Kirchenverfassung im lutherischen Deutschland schon längst die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden hatte, ist eine zweite, auf das gleiche Ursprungsproblem zurückführende Linie uns erst kürzlich vor Augen geführt worden. „Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium", der Titel des hochbedeutsamen Werkes des Heidelberger Kirchenhistorikers Walther Köhler, dessen 2. Band kürzlich erschienen ist[1]), bezeichnet Anfangs- und Endpunkt dieser Linie. Das auf bewunderungswürdiger archivalischer Forschung beruhende und dem nach lebendiger Anschauung verlangenden Kirchenhistoriker, Kulturhistoriker und Juristen eine Fülle konkreten Materials für die Schweiz und Süddeutschland darbietende Werk greift in seiner Bedeutung weit über den behandelten geographischen Raum hinaus, da es von den Anfängen der gesamten reformierten Sittenzucht und Kirchenverfassung ein neues, reicheres Bild gibt. Köhler deckt eine zweite, und zwar ältere, Wurzel des protestantischen Eherechts auf, das

1) Leipzig, Verlag von M. Heinsius Nachf. Bd. I. 1932, 492 S. 20 RM. Bd. VII. 1942, 689 S. 28 RM. (beide Bände gemeinsam bezogen 43,20 RM.).

Zürcher Ehegericht von 1525. Zwingli und seine Schöpfung gehören also „in der Entwicklung der protestantischen Ehegerichtsbarkeit an die Spitze" (I, 26). Auch aus diesen Anfängen sind weit ausgreifende Wirkungen entstanden, denen im Folgenden, den tatsächlichen geschichtlichen Ablauf beiseite lassend, allein nachgegangen werden soll.

Die neue Ehegesetzgebung ist selbst das Kind einer Ehe: zwischen der vorreformatorischen Emanzipation des Staates von den verschiedensten Formen der kirchlichen Gerichtsbarkeit und der reformatorischen Forderung. Man kann das ganze Verhältnis von Staat und Kirche in der Reformation und die Entstehung des landesherrlichen oder städtischen Kirchenregiments nicht verstehen, wenn man dies Zusammenwirken, das durch das Beispiel der Schweiz neu bestätigt wird, nicht beachtet. Die Reformation fand überall in Europa auf ihren eigensten Gebieten staatliche Kräfte vor, welche die Vorherrschaft der katholischen Kirche zu brechen sich anschickten. So war es kein Bruch, sondern die Beendigung einer Entwicklung, wenn die Stadt Zürich nunmehr durch ein besonderes Gericht (2 Pfarrer, je 2 Mitglieder des großen und des kleinen Rats) die Ehegerichtsbarkeit in die Hand nahm. Es war eine städtische Behörde, sie sprach weltliches, d. h. weder kanonisches noch biblisches Recht, aber das Recht einer christlichen Stadt, in welcher der Rat „anstatt ihr gemeinen Kirchen", stellvertretend für die christliche Stadtgemeinde handelte. So entsprach es Zwinglis Staatsgedanken. Darum war das Ehegericht von vornherein nicht nur eine juristische, sondern zugleich eine sittliche, manchmal fast seelsorgerische Instanz; freilich nicht in dem vorherrschenden Sinne, in dem Luther es sich bei der eherechtlichen Praxis dachte und übte [2]). Für die weitere Geschichte des Eherechts war es bedeutsam, daß von Anfang der neuen Ordnung an die Führung von Trauregistern, also die rechtliche öffentliche Beurkundung der Ehe gefordert wurde und daß immer allgemeiner die Trauung als der die Ehe begründende Akt erschien und schließlich vorgeschrieben wurde. Damit war die bis zur Einführung der Zivilehe gültige Form des Eheschlusses geschaffen.

Schon ein Jahr nach seiner Begründung erhielt das Zürcher Ehegericht eine bedeutsame neue Aufgabe: es wurde bei gleicher Zusammensetzung, aber getrennten Verhandlungen und Protokollen städtisches Sittengericht. Auch das war nicht unvorbereitet. Die mittelalterlichen Städte und Landesregierungen hatten schon in immer steigendem Maße sittenpolizeiliche Funktionen in Anspruch genommen und damit die bischöflichen Sittengerichte (vor allem das Sendgericht) ergänzt oder an sich gezogen. Unter Zwinglis Hand aber wurde doch etwas anderes daraus: nicht nur ein Einschreiten gegen sichtbare öffentliche Vergehen, sondern eine umfassende Überwachung des gesamten sittlichen Lebens der Stadt bis hin zu den Verstößen gegen den 1528 eingeführten Zwang zum Kirchgang. Ein Bild, wie wir es bisher nur von Genf zu sehen gewohnt waren, das Köhler nun aber schon für Zürich aus den Akten zeichnet. Die Bedeutung dieser Tatsache spricht er selbst aus: „Die Zürcher Theokratie (ich würde statt dieses von Köhler gebrauchten vieldeutigen Begriffs lieber sagen: Idee des christlichen Staates), verkörpert im Sittengericht, ist die Keimzelle nicht nur, vielmehr die erste Verwirklichung des politischen Puritanismus, das Zürcher Sittengericht leitet damit eine ungemein folgerichtige Entwicklung ein" (I, 156). Bei der Ausdehnung des Sittengerichts auf das Landgebiet kommt es 1530 noch einmal zu einer weitreichenden Neuerung. Außer den Pfarrern und Eherichtern sollen „zwei ehrbare Mannen von den Älteren im Namen der Kirche" zugezogen werden. „Hier haben wir die Wurzel des Presbyter- und Seniorenamtes in den reformierten Kirchen" (I, 165).

Das Zürcher Ehe- und Sittengericht hat mit mancherlei Abweichungen, die Köhler mit umfassender Sorgfalt darstellt, seinen Siegeszug durch alle

2) Vgl. dazu W. Köhler, Luther als Eherichter. Beiträge zur sächs. Kirchengeschichte 47. 1942. S. 18 ff.

evangelischen Kantone der deutschen Schweiz angetreten. Ja mehr, es hat auf einer Tagung der gleichgesinnten Kantone in Zürich 1533 zu einer so weitgehenden und genau niedergelegten Vereinbarung des Eherechts geführt, daß Köhler berechtigt ist, darin in einem weiten Sinn, „die ersten Anfänge einer (deutsch) schweizerischen Zivilgesetzgebung" zu sehen (I, 417), noch nicht im Sinne eines einheitlichen Gesetzbuches, sondern einer materialen Übereinstimmung in der Rechtsprechung; ein „Eheverein", wie Köhler hübsch in Analogie zum Deutschen Zollverein des 19. Jahrhunderts sagt (II, 672). Wir sehen damit jetzt auf einem wesentlichen Gebiete sehr genau in das Werden neuen weltlichen Rechts auf dem Boden der Reformation hinein. So hat das erste protestantische Ehegericht in Zürich eine hohe rechtsschöpferische und volkserzieherische Bedeutung gewonnen.

Aber diese Zucht nach Zürcher Muster war städtische Sittenzucht, nicht Kirchenzucht. Es war darum für die Zukunft höchst bedeutsam, daß Oekolampad in Basel 1530 den Versuch machte, eine selbständige Kirchenzucht mit dem Ausschluß vom Sakrament als schwerster, aber rein geistlich gedachter Strafe zu schaffen. Für die Ältesten, die als Bannherren wirken sollten, verwies er zum ersten Male auf das Vorbild der urchristlichen Presbyter. Auch wenn sein Vorschlag nicht in voller Reinheit durchgeführt wurde, war das Problem damit deutlich: Kirchenzucht neben oder anstatt obrigkeitlicher Sittenzucht? Gibt es ein selbständiges Recht der Kirchgemeinde innerhalb der christlichen Stadt?

Dies Problem beherrscht in allen nur möglichen Abwandlungen die weite Nachwirkung, die das Zürcher Ehe- und Sittengericht in der Schweiz und den von Zwingli beeinflußten Teilen Süddeutschlands gehabt hat. Manche Stadt nahm als christliche Obrigkeit die Zucht ganz in eigene Hand, in anderen entwickelte sich ein Doppelsystem, eine kirchliche neben der weltlichen Zuchtbehörde. Andere wie Ulm zeigten das dauernde Schwanken, ob Ehe- und Sittengericht eine weltliche oder kirchliche Angelegenheit sei. Und doch: ob nun das manchmal (z. B. in Augsburg) erstaunlich strenge städtische Sittenregiment den passiven Widerstand der Bürgerschaft nicht überwand und darum dauernde Mahnungen und Vorschläge der Prediger hervorrief, oder ob sich umgekehrt wie etwa in Basel, Mammingen oder später in Genf der Kirchenbann als zu schwach erwies und darum Unterstützung durch bürgerliche Strafen erforderte, — das Ergebnis war das gleiche. Das Ziel, das sich die reformatorischen Städte und Prediger gesteckt hatten, war zu hoch gegriffen. Die christliche Stadt, wie sie diesen von neuem hohem Verantwortungsbewußtsein ergriffenen Männern vor der Seele stand, hat sich nirgends ganz, oft nur sehr unvollkommen verwirklichen lassen. Aus den immer neuen Anläufen, Klagen und Mahnungen zu folgern, wie es auf katholischer Seite oft geschehen ist, der Stand der Sitten sei durch die Reformation gesunken, ist falsch. Die Gemeinden waren nicht schlechter geworden, aber die Forderungen und Urteile strenger. Köhlers Werk ist ein einziger großer Aktenbeweis für den leidenschaftlichen Ernst, mit dem sich die reformatorischen Prediger und Stadträte um die Reinigung des sittlichen Lebens bemüht haben, weit über alle mittelalterlichen Zuchtordnungen hinaus. Daraus entstehen auch die vielfachen Kompetenzkonflikte zwischen den Theologen und Stadtregierungen. Am ergreifendsten in Straßburg, wo Bucer einem Magistrat, der freilich manches an Energie vermissen ließ, unermüdlich neue Vorschläge macht: von den Ratsmandaten, durch die er wie Zwingli die christliche Stadt geschaffen wissen wollte, über eigene kirchliche Zuchtbehörden bis hin zu dem Plan, in kleinen Gemeinschaften die ernsten und entschiedenen Christen als Sauerteig für die Stadtgemeinde zu sammeln, ein Vorschlag, der auf den Pietismus vorausweist [3]). Alles vergeblich. „Wenn je, so hat hier die Kirche versucht, eine Kirchenzucht, gipfelnd im Kirchenbann,

3) W. Bellardi, Die Geschichte der „christlichen Gemeinschaft" in Straßburg (1546 bis 1550). Heinsius, Leipzig. 1934.

zu erzielen. Aber sie hat das Spiel verloren. . . . Straßburg war nicht Zürich, aber Bucer war auch nicht Zwingli" (II, 503 f.).

Zwinglis Leistung wird nur erreicht, aber auch weit überboten im Genf Calvins. Hier wird — nicht als fixe Idee eines grämlichen Tyrannen, sondern als Krönung einer nun umfassend deutlich gewordenen Bewegung — der Kampf um die sittenreine Stadt siegreich zum Ende geführt und das Gesicht einer Bürgerschaft für mehr als ein Jahrhundert geprägt. Nicht das Programm war neu, sondern die unerhörte Energie, mit der Calvin es durchführte. Aber er geht von Anfang an über den (hier freilich manchmal auch schwankenden) Zwingli hinaus; er wünscht Kirchenzucht und Bann, nicht nur obrigkeitliche Sittenzucht. Das Problem Rat oder Kirche, das in dem wechselvollen Ringen um Genf in mannigfachen Formen auftaucht, wird von ihm durch ein Kompromiß gelöst: das Consistoire (12 Pfarrer und 12 vom Rat gewählte Älteste) übt Kirchenzucht bis hin zur Exkommunikation und wird durch bürgerliche Strafen nachdrücklich unterstützt. Das ist freilich keine reine Kirchenzucht mehr; wenn man sich Köhlers scharfen Ausdruck aneignen will, sogar der „Bankerott der Kirchenzucht" (II, 662); wobei man sich nur im klaren sein muß, daß der dabei vorausgesetzte Begriff einer unabhängigen Kirchgemeinde auf diesen Reformationsbereich, der dem Leitbild der christlichen Stadt nachjagte, genau genommen nicht anwendbar ist. Darum sollte man Calvin trotz seines über alle Beispiele hinausgehenden Einflusses auch nicht den „Papst von Genf" nennen (II, 603). L'influence de Calvin était plus de fait que de droit (nach einem von Köhler selbst beifällig zitierten Wort A. Cramers II, 568). Mit voller Klarheit hat Calvin auch das Eherecht als eine res mixta angesehen und damit ein Problem gelöst, dessen Schwierigkeiten sich schon in den verschiedenartigen Ansätzen bei Luther zeigen.

Es ist trotz großer Verschiebungen eine zusammenhängende Linie, die von Zürich nach Genf führt. Die Gestalt des christlichen Politikers Zwingli wird neben ihrer bekannteren außenpolitischen nun von ihrer innenpolitischen Seite nochmals von Köhler in helles Licht gerückt, nachdem er ihn schon als den Schöpfer der ältesten städtischen Armenkasse erwiesen hat[4]). Und der Kreis im wesentlichen gleichgerichteter schweizerisch-süddeutscher Reformatoren schafft einen bei manchem Unterschiede in sich einheitlichen reformierten Konsistorialtypus. In den Ländern, in denen man wie in Frankreich oder dem anglikanischen England keiner evangelischen Obrigkeit gegenüberstand, und in dem langen Prozeß der Scheidung von Stadt- und Kirchgemeinde überhaupt entstand aus dem Ältestenamt die Ordnung der staatsfreien calvinischen Kirchen Westeuropas. So erwachsen aus der gleichen Wurzel, dem reformatorischen Ehe- und Zuchtrecht, zwei ganz verschiedene Kirchenformen: das Konsistorium der lutherischen Territorien als landesherrliches Kirchengericht und Verwaltungsorgan und die presbyterial-synodale reformierte Kirchenverfassung.

Daß es zu dieser grundverschiedenen Entwicklung kam, lag nicht etwa in einer grundsätzlichen Ablehnung der Kirchenzucht und des Ältestenamtes durch Luther. Er hat von Anfang an Kirchenzucht gefordert, allerdings zugleich mit wahrer Leidenschaft darüber gewacht, daß sie ein rein geistliches Verfahren blieb und nicht mit der — von ihm als selbstverständlich vorausgesetzten — obrigkeitlichen Sittenpolizei verkoppelt wurde. Versuche dazu sind an seinem Widerspruch gescheitert[5]). Und doch blieben Luthers Ansätze zu einer Kirchenzucht so gut wie unentfaltet und die Einrichtung von Laienämtern, die es in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhun-

[4]) Armenpflege und Wohltätigkeit in Zürich zur Zeit Ulrich Zwinglis. Zürich 1919.

[5]) Wilh. Maurer, Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation. Joh. Stauda Verlag Kassel. 1940. — Die Aufgabe, Luthers Stellung zu Kirchenzucht und Bann noch umfassender, als es in diesem höchst wertvollen Buche geschieht, zu untersuchen, wird nach der Darstellung der reformierten Zusammenhänge durch W. Köhler doppelt dringlich.

derts immerhin in größerem Umfange gegeben hat, als man zumeist annimmt, ohne dauernde Wirkung. Woran lag das? Nun gewiß zunächst einmal daran, daß das planmäßige Organisieren Luthers Gabe nicht war. So ist es außerhalb des schweizerisch-süddeutschen Reformationskreises nur in Hessen dank der Energie Bucers in nennenswertem Maße zu Gemeindezucht und Ältestenamt gekommen. Luther hat der hessischen Ordnung hohes Lob gespendet. Aber auch die von ihm 1543 empfohlene Übernahme des hessischen Vorbildes in das Herzogtum Sachsen war nicht von Dauer. Jedoch in Luthers Zurückhaltung wirkte sich nicht nur ein Mangel seiner Natur aus, sondern die nüchterne Einsicht, daß die christliche Stadt und der christliche Staat hier in dieser argen Welt nicht zu verwirklichen sind, es sei denn auf Kosten einer Grenzüberschreitung vom geistlichen in den politischen Bereich. Und die bekämpfte er mit äußerster Strenge und Folgerichtigkeit. Wie berechtigt sein Urteil war, zeigt das Scheitern des Anlaufs zu einer Gemeindezucht im Basel Oekolampads und Capitos, die als einzige der schweizerischen Reformatoren Luther in der Scheidung der beiden Bereiche verstanden hatten. Die staatliche Zürcher oder die halb kirchliche, halb staatliche Genfer Sittenpolizei wäre Luther als Rückfall in eine Gesetzlichkeit erschienen, die das Wesen des reformatorischen Glaubens gefährdete. Nun hätte sich, wäre Luther etwa ein Organisator zur Seite gestanden, auch in den lutherischen Territorien mehr von echter Gemeindezucht schaffen lassen — Luther wünschte sie ja —, wenn nicht die politische Lage eine andere gewesen wäre als in den Stadtrepubliken der Schweiz oder der Reichsstädte. Statt der immer neu zu wählenden, durch Willensnaturen wie Zwingli oder erst recht Calvin also auch zu formenden Magistrate hatte man es hier mit der unabhängigen Obrigkeit der Landesherren und ihrer beamteten Räte zu tun. Erinnerungen an die schon im Mittelalter erstrebte und zum Teil erreichte fürstliche Kirchenhoheit, humanistische Vorstellungen von dem Recht und der Pflicht des Landesherren zur totalen Fürsorge für Leib und Seele seiner Untertanen und schließlich Luthers — ganz anders gemeinter — Notruf an die Fürsten, als christliche Brüder beim Aufbau der Gemeinden vorübergehende Hilfe zu leisten, — das alles wirkte zusammen, um die kirchlichen Angelegenheiten völlig in die Hand der Obrigkeit übergehen zu lassen und alle Ansätze zu selbständigen Lebensformen der Kirche zu ersticken. So wandelten sich die Konsistorien — zuerst in Württemberg unter dem Einfluß der seit Kaiser Maximilian I. in Deutschland eingeführten Verwaltungsreform — schließlich in die Zentralbehörden der landesherrlichen Kirchenverwaltung. Eine Entwicklung, die historisch ebenso zwangsläufig war wie die entgegengesetzte in den westeuropäischen calvinischen Kirchen, die aus ihren schweizerischen Anfängen und unter dem Gegensatz gegen ihre nichtevangelischen Staatsgewalten unabhängige Verfassungformen herausbilden mußten. Nachdem die Epoche des lutherischen Staatskirchentums außer im skandinavischen Norden zu Ende gegangen ist, stehen die evangelischen Kirchen heute wieder vor ähnlichen Problemen wie in ihren Anfängen und werden — ohne daß man die großen Unterschiede im Wandel der Zeiten übersehen darf — von ihrer noch vor der Verhärtung der innerprotestantischen Gegensätze liegenden Ursprungszeit manches an Gedanken, Erfahrungen und Warnungen zu lernen haben.

Mit den festländischen Kirchen ist die Reichweite des Problems aber noch nicht erschöpft. Calvins Kompromiß zwischen Kirche und christlicher Stadt war eine auf seiner persönlichen, auch nach seinem Tode noch lange fortwirkenden Autorität beruhende Lösung. Auf anderem Boden mußte es sich auflösen und seine beiden Bestandteile als Gegensätze gegeneinander kehren. Das ist der Sinn des großen Ringens zwischen P u r i t a n i s m u s und a n g l i k a n i s c h e r S t a a t s k i r c h e. Im Puritanismus hat sich das calvinische Bild der zuchtvollen, nach den biblischen Ämtern geordneten Kirche Christi von der Bindung an die Obrigkeit gelöst und selbständig gemacht.

Die Anglikaner dagegen verteidigen die Idee des christlichen Staates, in dessen Hand auch die Angelegenheiten der Kirche gehören: I make no difference betwixt a christian commonwealth and the church of Christ, formulierte es der Leiter der elisabethanischen Staatskirche, Erzbischof Whitgift von Canterbury. Urbem christianam nihil quam ecclesiam christianam esse, hatte Zwingli gesagt. Dieser Gleichklang hat den italienischen Gelehrten Allessandro Passerin d'Entrèves veranlaßt, hier verborgene Zusammenhänge zu vermuten, denen Helmut Kreßner nun in einer ausgezeichneten Arbeit nachgegangen ist [6]). In der Tat, die Zürcher Lösung hat auf Wegen, die sich über Zwinglis Nachfolger genau zu Whitgift verfolgen lassen, als Rechtfertigung des anglikanischen Staatskirchentums noch einmal eine weltweite Bedeutung bekommen. Allerdings ohne ihr Herzstück, die Sittenzucht! Und darum bei gleicher Theorie welch ein Unterschied zwischen dem — wenn man so will — „puritanischen" Zürich und der die Kirchenzucht der Puritaner verfolgenden Staatskirche der weltfrohen elisabethanischen Renaissance! Zwinglis Leitbild des christlichen Staates ist in ihr zu einer moralisch-politischen Idee geworden, welche vor allem dazu diente, die Einheit der staatlichen und kirchlichen Gewalt in der Hand des Herrschers zu sichern. Gibt es schon im Anfang Akzentunterschiede zwischen Zwingli und Calvin, die man weder übersehen noch — wozu Kreßner neigt — überspitzen darf, so haben sich daraus in der immer größer werdenden Entfernung vom Ursprung scharfe Gegensätze herausgebildet, die zu ganz verschiedenen, ja leidenschaftlich verfeindeten Kirchenformen geführt haben. So zeigt sich das Problem Kirche und Staat in der Reformationszeit in vielfachen Abwandlungen, die durch die neuesten Forschungen für uns erheblich lebendiger und anschaulicher geworden sind. Wenn man sie sich einmal, wenn auch nur in flüchtig skizzierten Linien, in ihren inneren Zusammenhängen vergegenwärtigt, so sieht man die einzelnen Lösungen in den großen Kirchenkörpern bis heute fortwirken, spürt zugleich aber etwas von den ursprünglichen und bleibenden Problemen evangelischer Kirchengestaltung.

Die Nationalsynode zu Uppsala.

Eine schwedische Dreihundertfünfzigjahrfeier.

Von Sven Kjöllerström.

In engem Anschluß an Luther, Melanchthon und Brenz hatten die schwedischen Reformatoren während der Regierung Gustav Wasas (1523—1560) die Grundlage für eine evangelische Kirche in unserem Lande geschaffen. Während der Streitigkeiten um das „Interim" stellten sich auch die führenden Kirchenmänner Schwedens auf die Seite der strengen Lutheraner und erklärten 1549 in einem Protest, das „Interim" sei nichts anderes als „eine Zurüstung und ein Tor zurück zur Papisterei, ja die Papisterei selbst".

Trotz der engen Anlehnung an die deutschen Reformatoren hatten die schwedischen Kirchenmänner, besonders Erzbischof Laurentius Petri, doch in selbständiger Weise die neuen religiösen Ideen ins praktische Kirchenleben umgesetzt. In der Organisation wie im kirchlichen Brauchtum hatte man vieles Alte unangetastet gelassen. Im Gottesdienst lebten daher mittelalterliche Tradition und Sitte lange weiter. Seine klassische Gestaltung erhielt das Kirchenideal des Laurentius Petri in der Kirchenordnung von 1571, die von der Geistlichkeit auf der Nationalsynode zu Uppsala, 1572, angenommen wurde.

6) Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums. Phil. Diss. Leipzig 1941.

Solange Laurentius Petri Erzbischof war (1531—1573), war die Gestaltung des Gottesdienstlebens in der Hauptsache von Männern der Kirche bestimmt worden. Nach dieser Zeit aber wurde es anders. Sowohl König Johann III. (1568—1592) wie Karl IX. (1599—1611) taten, was in ihren Kräften stand, um dem kirchlichen Leben ihr eigenes Gepräge aufzudrücken und es nach anderen Idealen umzugestalten als denen, die für Laurentius Petri bestimmend gewesen waren.

Unter der Regierung Erichs XIV. (1560—1568) war Schweden ein Zufluchtsort für verfolgte Kalvinisten geworden. Die schwedischen Kirchenführer machten dabei zum erstenmal mit dem Kalvinismus Bekanntschaft. Die Folge war eine Reihe von Streitigkeiten, wobei die schwedischen Theologen ihr Bestes taten, um ihre Glaubensauffassung, vor allem ihre konservative Einstellung zu einer Reihe mittelalterlicher Zeremonien und Gebräuche zu verteidigen. Seitens der Kalvinisten wurden sie beschuldigt, sie seien „offenbare Papisten, teils, weil", wie der Erzbischof 1566 schreibt, „wir ihre neuen Auffassungen nicht billigen können, teils auch, weil wir in unseren Gemeinden einige Zeremonien dulden, die bei den Päpstlichen gebräuchlich waren und noch sind".

Der kalvinistische Einfluß nahm jedoch ein recht schnelles Ende. Aber der Ruf nach kirchlichen Reformen, der in Schweden im Zusammenhang mit den kalvinistischen Streitigkeiten laut geworden war, sollte bald genug wieder erhoben werden. Der hervorragendste Vertreter dieser Reformforderungen in mehr puritanischem Sinne war Karl IX.

Karl hatte einen nach Schweden eingewanderten französischen Kalvinisten, freilich von sehr gemäßigter Richtung, zum Lehrer gehabt. Dieser blieb auch bis zu seinem 1584 erfolgten Tode Karls vertrauter Freund und Berater. Durch seine Vermählung mit Maria von der Pfalz und seine in den Jahren 1577—1578, 1579 und 1583 in Deutschland unternommenen Reisen verschaffte sich Karl eine recht eingehende Kenntnis der politischen und religiösen Verhältnisse in Europa. Schon bald wurde er sich der Schwierigkeiten im Protestantismus bewußt. Die ganze staatsmännische Tätigkeit Karls erhielt auch ihr Gepräge durch eine klare Front gegen Katholizismus und Habsburg. Wenngleich Karl sich erst später in gewissen Punkten dem Kalvinismus näherte, so nahm er doch schon in den achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts von der „ubiquistischen Sekte" und der Theologie der Konkordienformel Abstand. Während der Zeit bis zur Nationalsynode von Uppsala sah er es jedoch als seine vornehmste Aufgabe an, das Erbe Gustav Wasas zu verteidigen.

Johann III. hatte eine ganz andere Entwicklung durchgemacht. Als Zweiundzwanzigjähriger hatte er England besucht (1559—1560) und dort die Renaissance und das anglikanische Kirchenwesen kennengelernt. Durch seine Vermählung mit der Tochter des polnischen Königs, der katholischen Katharina Jagellonica, kam er in enge Berührung mit der katholischen Kirche. Während seiner Kerkerzeit (1563—1567) hatte sich Johann in das Studium der Kirchenväter vertieft und war von Georg Cassanders Vermittlungstheologie angeregt worden. Lutherischer Frömmigkeit scheint Johann recht fremd gegenübergestanden zu haben, und es ist wohl kein Zufall, daß seine Bücherei eine katholische Streitschrift gegen Luther enthält. Gegenüber den zeitgenössischen lutherischen Theologen hegte er großen Argwohn, und im Kalvinismus sah er eine Gefahr für die Kirche wie für die Kultur. Auf politischem Gebiet gingen seine Interessen nach Frankreich und vor allem Spanien.

Die ganz verschiedenartige Einstellung der beiden Brüder in kirchlichen und politischen Fragen sollte die größte Bedeutung für die kirchliche Entwicklung in den siebziger und achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts bekommen, als Schweden sich der Renaissance und Gegenreformation gegenübergestellt sah.

Wie die übrigen Herrscher aus dem Hause Wasa, war auch Johann III. ein eifriger Freund kirchlicher Reformen. Sein Ideal war jedoch weder das lutherische noch das kalvinistische oder das römische Kirchentum, sondern die alte Kirche. Die Rettung der Kirche vor Verfall und Zersplitterung sah Johann in einer Verschmelzung von Evangelischem und Katholischem auf der Grundlage des Consensus quinquesaecularis.

Erst nach dem Tode des alten Erzbischofs begann Johann III. mit seinen liturgischen Reformen. Der hervorragendste und wichtigste Exponent dieser Wirksamkeit ist seine sehr umstrittene Liturgie: „Liturgia svecanae ecclesiae catholicae et orthodoxae conformis" vom Jahre 1576. Diese Liturgie, die bestimmt war, die früher gebrauchte Meßordnung zu ersetzen, wurde jedoch ein zweischneidiges Schwert und machte alle Bemühungen Johannes in hohem Maße verdächtig.

Zwar unterstützten sowohl Bischöfe und Geistliche wie der von der Renaissance stark beeinflußte, dogmatisch aber ziemlich gleichgültige Hochadel ihren König, als dieser mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln seine neue Gottesdienstordnung durchzusetzen versuchte. Aber der Widerstand blieb nicht aus. Die römische Propaganda im Lande und die Verhandlungen des Königs mit dem Papste schufen Mißtrauen gegen die Liturgie, die mit ihrer eigentümlichen Mischung katholischer und evangelischer Züge in sehr vielem an die „Missa Lincopensis" erinnert, die der letzte katholische Bischof in Linköping 1536 seiner Priesterschaft anbefahl (vgl. diese Zeitschr. 1943, 1, S. 5 ff.) Beide sind Erzeugnisse der gleichen geistigen Strömung im Zeitalter der Reformation.

Der Widerstand gegen die Liturgie kam teils von den Professoren in Uppsala, später in Stockholm, teils von Herzog Karl und seinen Geistlichen im Bistum Strängnäs. Die „Antiliturgisten" fanden die Liturgie „verseucht und verunstaltet durch das gottlose Meßopfer" und ausgestattet mit „canniculi, quibus veritas subvertitur". Wie das „Interim" war auch sie ein „Tor zur Papisterei". Es kann hier nicht die Rede davon sein, den liturgischen Streit, der mit wechselndem Erfolge und bisweilen größter Heftigkeit und Bitterkeit geführt wurde, zu schildern. Bereits während der letzten Jahre Johanns III. war der Streit sehr abgeflaut, und immer mehr Geistliche hatten die strittige Gottesdienstordnung aufgegeben. Die wirkliche Gefahr hatte sich jedoch in keiner Weise vermindert, die Bedrohung durch Rom blieb bestehen.

Am 17. November 1592 starb Johann III.; sein Sohn, der katholische Sigismund Wasa von Polen, wurde sein Nachfolger. Die Gefahr einer Rekatholisierung erschien nun ernster als je. In Rom versprach man sich viel vom Regierungsantritt Sigismunds, und Papst Klemens VIII. setzte einen besonderen Ausschuß von sechs Kardinälen für die schwedische Frage ein. Es galt daher, das ganze schwedische Volk gegen alle derartigen Tendenzen zu einen. Als führende Persönlichkeit trat Herzog Karl hervor.

Daß die notwendige Einheit sich auf der Grundlage der Religion aufbauen müsse, erschien damals selbstverständlich. Auf der Nationalsynode zu Uppsala wurde auch festgestellt, daß nichts schädlicher sei als Zwist und Uneinigkeit und nichts nützlicher als Einvernehmen und Einigkeit in der Religion. Deswegen mußte man in allererster Linie diese Einigkeit zuwege bringen und die bisherige Zersplitterung beseitigen.

Im Verlauf der liturgischen Streitigkeiten war oft die Rede von einer Nationalsynode gewesen. Bei der Beisetzung König Johanns verlangte die Geistlichkeit wieder, Herzog Karl solle ein Konzil zusammenrufen, „je eher, desto besser". Nach wichtigen Beratungen zwischen dem Herzog und dem Rate wurde die Geistlichkeit am 9. Januar 1593 zu einer Synode auf den 25. Februar nach Uppsala einberufen. Dort wolle man sich um Lehre, Zeremonien, gute Ordnung und Kirchendisziplin, desgleichen zur Wahl eines Erzbischofs und von „Unterbischöfen" sammeln. Damit war die Nationalsynode zu Uppsala, 1593, einberufen. Erst einen Monat später wurde Sigismund

von diesem wichtigen Beschluß benachrichtigt. Zu der Synode in Uppsala fanden sich außer Herzog Karl neun Ratsherren, einige Adelige und ein paar Vertreter der Städte, ferner 306 Geistliche, darunter 4 Bischöfe, ein. Diese Vertretung war es, welche die kirchliche Einheit im Lande wiederherstellen, eine evangelische Front gegen Rom schaffen und König Sigismund vor eine vollendete Tatsache stellen sollte.

Während der ersten Tage wurden mehr vorbereitende Verhandlungen mit scharfen Ausführungen gegen die Liturgie, „ein Ungeheuer und die Grundlage des ganzen Papsttums" gehalten. Schon frühzeitig traten eine ganze Reihe von Schwierigkeiten zutage. Dem Einberufungsschreiben zufolge sollte die Erzbischofswahl nach den eigentlichen Verhandlungen stattfinden. Die Geistlichen des Erzbistums mit den Professoren an der Spitze forderten jedoch, daß die Wahl des Erzbischofs zuerst vollzogen würde und daß der gewählte Erzbischof dann die Verhandlungen der Synode leiten sollte. Diese Streitfrage mußte schließlich dem Herzog und dem Rat zur Entscheidung überlassen werden. Am 1. März gab der Reichsdrost Nils Gyllenstierna den Beschluß des Herzogs und des Rates kund. Da dieser nicht in der gewünschten Richtung ging, mußten die Verhandlungen mit dem Herzog wieder aufgenommen werden. Sie endeten mit einem Kompromiß: die Synode sollte einen besonderen Präses wählen, die Wahl des Erzbischofs dagegen sollte zuletzt vorgenommen werden.

Der Reichsdrost hatte sich jedoch nicht damit begnügt, den Beschluß des Herzogs und des Rates hinsichtlich des „processus consilii" wiederzugeben. In seiner Ansprache an die Geistlichen erinnerte er an die Gefahr einer religiösen Zersplitterung und wies auf die Beispiele hin, die man in Frankreich und den Niederlanden vor Augen hatte, wo die Gegenreformation infolge der inneren Uneinigkeit großen Erfolg gehabt hatte. Im Zusammenhang damit gab Gyllenstierna ein paar wichtige Hinweise. Die uns erhaltenen Quellen bringen darüber verschiedene, sich teilweise widersprechende Angaben. Der wirkliche Zusammenhang scheint mir folgender zu sein.

Bereits bei den Verhandlungen anläßlich der Besetzung Johanns III. war die Frage des Bekenntnisses in der schwedischen Kirche erörtert worden. Das Ergebnis der Überlegungen war, daß die Confessio Augustana als offizielles Bekenntnis zu gelten habe. Da die Geistlichkeit sich schon seit langem auf diese berufen hatte, so bedeutet der genannte Beschluß, daß die Frage des Bekenntnisses der Kirche schon vor der Nationalsynode entschieden war.

In Zusammenhang mit den vorbereitenden Verhandlungen war auch die Kirchenordnung von 1571 erörtert worden. Der Rat hatte hierbei gewünscht, daß die Kirchenordnung als Norm für die Reformen des Kultes aufzustellen sei, welche die Nationalsynode durchzuführen beabsichtigte. Die taktische Klugheit gebot Karl jedoch, nicht auf einen derartigen Vorschlag einzugehen. In seiner Rede vom 1. März stellte der Drost aber sowohl die Confessio Augustana wie die Kirchenordnung zur Debatte. Wie seine Worte im einzelnen lauteten, ist allerdings nicht festzustellen. Eine Quelle, die sonst verschiedenes zu wünschen übrig läßt, gibt an, der Drost habe im Namen des Rats erklärt, „sie wollten bei der Kirchenordnung verbleiben . . . dazu auch bei der Augsburgischen Konfession". Der Drost hat nur die Auffassung des Rates hinsichtlich des Bekenntnisses wie des Kultes vorgelegt. Andere Quellen geben an, die Geistlichkeit habe bereits damals ihre Übereinstimmung mit dem Rat bekundet. Während der folgenden Verhandlungen waren auch die Confessio Augustana und die Kirchenordnung Gegenstand näherer Prüfung und Auslegung.

Nachdem man den „processus consilii" bestimmt hatte und Professor Nicolaus Olai Botniensis zum Präses gewählt worden war, konnte dieser am 3. März die Nationalsynode mit einer Rede eröffnen, worin er daran erinnerte, daß die Kirche in alten Zeiten Streitigkeiten durch Kirchensynoden beizulegen gesucht hatte.

Während des liturgischen Streites hatte der Traditionalismus in unserem Lande den Höhepunkt erreicht. Die Kirchenväter hatten an die Stelle der Heiligen Schrift treten können. Hier war eine Klarlegung notwendig. Die Verhandlungen der Synode begannen dementsprechend damit, daß einige vom Präses verfaßte Thesen über Ursprung, Vollständigkeit und Auslegung der Schrift und ihr Verhältnis zu den Kirchenvätern und den drei altkirchlichen Symbolen vorgetragen wurden. Darauf ging man zur Besprechung und Kommentierung der Confessio Augustana über. Als Begründung dafür wird angegeben „ut imperitiores simplicioresque pastores et alii admonerentur brevi et perspicua explicatione singulorum articulorum de vero doctrinae capitum intellectu". Nachdem man die Artikel einzeln durchgegangen war, erklärten alle, sie wollten im Leben und im Sterben an diesem Bekenntnis festhalten. In diesem Zusammenhange soll der Vorsitzende ausgerufen haben: „jetzt ist Schweden ein Mann geworden, und alle haben wir nun einen Herrn und Gott." Eines der Ziele der Synode war damit erreicht. „Eine gute Einigung in der Lehre" war man eingegangen. Durch die Annahme der Confessio Augustana war die schwedische Kirche in die Reihe der deutschen Bekenntniskirchen eingegliedert worden.

Das nächste Problem, zu dem die Synode Stellung zu nehmen hatte, berührte die Liturgie oder die Frage „de ritibus et ceremoniis". Daß die Uniformität im Kult, die die Synode zustande bringen sollte, auf der Kirchenordnung von 1571 aufbauen sollte, geht aus dem Gesagten deutlich hervor. Nachdem die „Liturgisten" mehr oder weniger freiwillig Abbitte getan hatten, verurteilte man einstimmig „Liturgia et eius requisita", worauf die Geistlichen erklärten, sie wollten bei der Kirchenordnung und dem alten Meßbuch von 1557 bleiben. Im Zusammenhang damit wurden verschiedene mittelalterliche Zeremonien und Bräuche diskutiert.

Am 12. März hatten die Geistlichen einen Vorschlag für den Synodalbeschluß fertig. Dieser Vorschlag befriedigte jedoch den Herzog nicht; er fand ihn hinsichtlich der kirchlichen Zeremonien allzu konservativ und wollte die Möglichkeit künftiger Reformen offen lassen. Der Streit mit dem Herzog über die Zeremonien zog jedoch die Frage nach der Stellung zum Kalvinismus überhaupt nach sich. In seinen Gegenvorschlag zum Synodalbeschluß hatte der Herzog auch eine Zurückweisung „päpstlicher Lehre, Zeremonien oder Täuschung" eingefügt. Zu dem darauf ausgearbeiteten Kompromißvorschlag wurde auch ein Urteil über „Sakramentarier" gefügt. Der Gegensatz zum Kalvinismus war jedoch unter den alten „Liturgisten" sehr groß. Diese forderten daher, die Kalvinisten sollten ausdrücklich im Beschluß benannt werden. Mit vollem Recht und in guter Übereinstimmung mit der ganzen vorhergehenden Entwicklung forderte man von dieser Seite, die schwedische Kirche solle in ihrem Bekenntnis vom Katholizismus und Kalvinismus Abstand nehmen. Diese Forderung drohte jedoch die Synode zu sprengen. Aus politischen und taktischen Gründen gab daher Herzog Karl nach und rettete damit die Lage. Inzwischen hatte man auch den Erzbischof gewählt. Die Wahl fiel auf den in Deutschland landflüchtigen Abraham Andreae Angermannus, den Schützling des Herzogs.

Der vom Herzog, den anwesenden Ratsherren, Bischöfen und Geistlichen unterzeichnete und besiegelte und später von einer großen Zahl von Vertretern der Geistlichkeit und des Adels, der Städte und Kreise unterschriebene Beschluß der Nationalsynode zu Uppsala ist vom 20. März 1593 datiert. In ihm wurde die Heilige Schrift als höchste Lehrnorm festgelegt; die drei ältesten Symbole und die Confessio Augustana wurden „bejaht" und „anerkannt". Hinsichtlich des Kultes ging man auf den Kirchenstand zurück, der sich während der Zeit des Laurentius Petri herausgebildet und seinen hervorragendsten Ausdruck in der Kirchenordnung von 1571 erhalten hatte. Die Liturgie, die „eine Wurzel und Ursache vieler Unruhe" und „im letzten Grunde völlig gleichförmig mit der päpstlichen Messe" gewesen war,

und alles, was dazu gehörte, war abgeschafft worden. Hinsichtlich der Zeremonien ist der Beschluß sehr vorsichtig formuliert. Einige Mißbräuche sollten abgeschafft werden, aber die Entscheidung wurde auf die Zukunft verschoben. Der Exorzismus sollte beibehalten, die Kirchenzucht verschärft werden, und Anhänger fremder Bekenntnisse sollten sich „zwecks Handels und Wandels" im Lande aufhalten, aber nicht öffentliche Zusammenkünfte „in Häusern oder anderwärts" abhalten dürfen. Die Irrtümer der Papisten, Sakramentarier, Zwinglianer, Kalvinisten, Wiedertäufer und aller anderen Ketzer waren verworfen worden. Die schwedische Kirche hatte ein Bekenntnis bekommen. Feierlich hatte man seinen evangelischen Glauben bekannt. Im folgenden Jahre erschien der Beschluß unter dem Titel „Confessio fidei" zusammen mit den drei altkirchlichen Symbolen, dem Augsburgischen Bekenntnis, dem Beschluß der Nationalsynode von 1572 und einem Verzeichnis aller Unterzeichner von 1534 im Druck. Als Leitwort waren über dieses „Corpus doctrinae svecanum" die Worte aus dem zweiten Buch der Chronika Kap. 15, 12 ff. gesetzt.

In seiner Ansprache an die Geistlichkeit am 1. März hatte der Reichsdrost hervorgehoben, wenn König Sigismund nach Schweden käme, dürfe er nicht „Herr über unseren Glauben und unser Gewissen werden, sondern müsse bei der Union der Lehre, die jetzt beschlossen sei, bleiben". Im September 1593 traf Sigismund, vom päpstlichen Nuntius Malaspina begleitet, in Schweden ein. Der katholische König tat alles, um den Beschluß dieser Nationalsynode nicht bestätigen zu müssen. Seine Bemühungen waren jedoch vergeblich. In seiner Königlichen Versicherung vom 19. Februar 1594 bekräftigte Sigismund die in Uppsala getroffene Einigung, jedoch nach einem heimlichen Protest gegen das „erzwungene" Bekenntnis. Der in Deutschland befolgte Grundsatz „cuius regio, eius religio" war in unserem Lande zunichte geworden. Die Nationalsynode von Uppsala, 1593, hatte ihre religiöse und kirchenpolitische Aufgabe erfüllt.

Die Nationalsynode von Uppsala steht vor der Nachwelt als der feierliche Abschluß des Zeitalters der Reformation mit seinen oft gewaltsamen Umbrüchen und Krisen da. Sie schuf außerdem einen festen und sicheren Ausgangspunkt für die folgende religiöse und politische Entwicklung unseres Landes. Im Kampf gegen Katholizismus und Kalvinismus war der Beschluß der Nationalsynode zu Uppsala der vornehmste Ausdruck des Glaubens und der Anschauung der Reformationskirche. Einen Umstand müssen wir noch besonders erwähnen. Der Beschluß der Synode knüpft zwar unmittelbar an das Werk des Laurentius Petri an, aber er sollte doch die Entwicklung in andere Richtung lenken. Die Reaktion gegen „das liturgische Wesen" blieb nicht aus. Nach seinem Siege über Sigismund, 1598, und dem Blutgericht in Linköping, 1600, stand Herzog Karl als Sieger da, stark genug, auch der Geistlichkeit zu trotzen. Sein Ziel war auch jetzt, die Reformation, die aus verschiedenen Gründen von der Geistlichkeit aufgeschoben war, endlich durchzuführen und gleichzeitig eine radikale Abrechnung mit dem ganzen mittelalterlichen Erbe vorzunehmen.

Die Erforschung des religiösen Volkslebens in Schweden.

Von Hilding Pleijel.

Seitdem der landflüchtige katholische Erzbischof Olaus Magnus um 1550 in seiner „Historia de gentibus septentrionalibus" den Völkern des Südens Natur, Bevölkerung und Sitten seiner schwedischen Heimat nahezubringen suchte, haben eine stattliche Reihe von Forschern und Gelehrten Schilderungen von der Denkungsart und Lebensführung des schwedischen Volkes in ihren mannigfachen Ausprägungen gegeben. Erst in den letzten Jahrzehnten jedoch ist diese Forschung als wissenschaftliche Disziplin, den üb-

rigen historischen und sprachlichen Wissenschaftszweigen gleichgestellt, hervorgetreten. Tatsächlich hat sich diese neue Wissenschaft bereits in zwei Teildisziplinen gegabelt, deren Abgrenzung voneinander nicht immer ganz scharf ist. Es gibt eine in erster Linie auf die materielle Kultur des Volkes abgestellte Disziplin, die sog. „nordische und vergleichende Volkskunde", bisweilen auch nicht ganz adäquat als „nordische Ethnologie" bezeichnet. Daneben und in enger Anknüpfung an diese allgemeine Erforschung des Volkslebens steht die eigentliche „Volkskunde", die sich vor allem die Erforschung der geistigen Volkskultur, der mündlichen Überlieferung von Volksglauben, -sitten und -dichtung zum Ziel gesetzt hat.

Nun ist es indessen mit großen Schwierigkeiten verbunden, zwischen beiden Disziplinen eine reinliche Scheidung vorzunehmen. Unsere alte Volkskultur bildete nämlich selbst eine zusammenhängende Einheit. Isoliert man die verschiedenen Lebensäußerungen derselben voneinander, so muß dies zwangsläufig zu einer Einengung des ganzen historischen Blickfeldes führen. Das einigende Band ist nun die wissenschaftliche Disziplin, die man als „Erforschung des kirchlichen Volkslebens", „religiöse Volkskunde" bezeichnet.

Was will nun diese religiöse Volkskunde, der sich die kirchengeschichtliche Forschung in Lund neuerdings mit Eifer angenommen hat? Sowohl der Name als der Inhalt, den dieser Name decken soll, ist in Schweden etwas Neues. Die deutsche Wissenschaft dagegen hat sich schon ziemlich lange sowohl theoretisch als auch praktisch mit der „religiösen Volkskunde" beschäftigt. Es liegt bereits ein reiches einschlägiges Schrifttum vor, gleichwohl aber scheint man noch nicht zu restloser Einigkeit in bezug auf den theoretischen Gehalt wie auch die praktische Gestaltung dieser Disziplin gelangt zu sein.

Am einfachsten kann man wohl sagen, daß die Erforschung des kirchlichen Volkslebens, wie sie sich nunmehr in Schweden angebahnt hat, ganz einfach das kirchliche Volksleben vergangener Zeiten erforschen will, d. h. das Ziel verfolgt, die Verankerung des älteren Volkslebens in christlichem Glauben und kirchlicher Sitte klarzulegen. Die neue Disziplin möchte also das kirchengeschichtliche Material unter einem soziologischen Gesichtspunkt betrachten und das kirchlich geprägte volkstümliche Brauchtum in seinen geschichtlichen Zusammenhang einfügen. Man kann daher sagen, daß die Erforschung des kirchlichen Volkslebens einen wichtigen Anteil der schwedischen Gesellschaftsforschung überhaupt ausmacht.

Seit langem sind die religiösen Volksbewegungen der Gegenstand des Interesses der schwedischen kirchengeschichtlichen Forschung. Im allgemeinen hat man sie deskriptiv von ihrem eigenen Gesichtspunkt aus behandelt. Das Ausschlaggebende aber ist, zu untersuchen, inwiefern sie auf die Umgestaltung des Gemeinwesens in verschiedenen Richtungen eingewirkt haben. Will man Ernst machen mit der oben angedeuteten soziologischen Betrachtungsweise, so darf man es nie unterlassen, den Einfluß der christlichen Vorstellungen und der kirchlichen Volkssitte auf das schwedische Volksleben zu beachten. Die kirchengeschichtliche Forschung ihrerseits muß einsehen, daß man bei der Beurteilung des Frömmigkeitslebens des Volkes sich nicht darauf beschränken darf, was die Dogmatiker oder Kirchenpolitiker gesagt und geschrieben haben. Man muß versuchen, zur tatsächlichen Ausgestaltung des Glaubens und der Ordnungen der Kirche im Leben des Volkes vorzudringen, falls es einem auf ein realistisches und wahrheitsgetreues und nicht ein konstruiertes Bild der Lage ankommt.

Ein kurzer Rückblick auf die Geschichte der schwedischen Kirche vom soziologischen Gesichtspunkt aus bestätigt das Gesagte. Zwei Vorgänge haben stärker als irgend etwas anderes revolutionierend auf die geistige Lebensführung des schwedischen Volkes eingewirkt. Erstens die Begegnung der schwedischen bäuerlichen Kultur mit dem Christentum in Ge-

stalt der römischen Kirche und die allmähliche Assimilierung der beiden miteinander. Seit dem 13. Jahrhundert und auf Jahrhunderte hinaus erhielt die schwedische Volkskultur, wie sie sich durch die lange Kette der Generationen in den Dörfern und Höfen des Landes vererbte, ein starkes Gepräge durch Glauben und Ordnungen der Kirche. Viele beharrende Elemente primitiver Frömmigkeit sowie die äußere Lebensführung trugen dazu bei, eine volkstümliche unreflektierte Frömmigkeit zu schaffen, in der sich Primitives und Christliches in recht irrationaler Art zu einer geschlossenen Einheit verschmolzen, die man ganz einfach das „Christentum des gemeinen Mannes" nennen könnte.

Durch die Einführung der Reformation in Schweden nahm der religiöse Inhalt ein neues Gepräge an: römischer Katholizismus wurde durch schwedisches Luthertum ersetzt. Vom soziologischen Gesichtspunkt aus aber trat nach dem 13. Jahrhundert keine größere Veränderung des kollektivistischen Frömmigkeitslebens ein, das der schwedischen bäuerlichen Kultur den Stempel aufdrückte, bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts die ganze Struktur des schwedischen bäuerlichen Gemeinwesens eine durchgreifende Wandlung erfuhr. Die schwedischen Dörfer, seit uralten Zeiten die normale Siedlungsform des schwedischen Flachlandes und der übrigen vorwiegend Ackerbau treibenden Gebiete, lebten diese sechs Jahrhunderte hindurch ihr eigenes Leben mit eigenen Gesetzen und Bräuchen. Alles, Arbeit und Fest, vollzog sich im Rahmen der alten Dorfgemeinschaft. Die persönliche Initiative trat dabei in den Hintergrund, alles geschah im Zeichen des Kollektivismus. Eine kollektivistische Lebensanschauung drückte der Dorfgemeinschaft überhaupt ihr Signum auf.

Dies gilt nicht nur vom äußeren Leben des Dorfes, sondern auch von der religiösen Grundhaltung seiner Bewohner. Das ganze Werk der Kirche stand in älteren Zeiten im Zeichen des Kollektivismus. Die religiöse Verkündigung wandte sich mehr an die Gemeinschaft als an den einzelnen und hatte eher die Hebung der allgemeinen Volksmoral zum Ziel, als dem Einzelnen Antwort auf seine religiösen Fragen und Hilfe für seine Schwierigkeiten zu geben. So gewöhnte man sich daran, auch in religiösen Dingen in der Herde zu gehen, ohne eine persönlich entschiedene Stellung einzunehmen.

Dank der geschlossenen Einheit der Dörfer und der Isolierung der Kirchspiele von der Außenwelt erhielt sich das kirchliche Leben leichter in den traditionell gegebenen Formen. Die Dorfgemeinschaft bildete den äußeren notwendigen Rahmen mit einer sozialen Struktur, die einer kollektivistischen Frömmigkeit der oben umrissenen Art gemäß war. Diese Art von Religiosität trug ihrerseits dazu bei, das Leben der Dorfgemeinschaft so zu erhalten, wie es sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hatte.

Eine einschneidende Wandlung der ganzen Struktur der schwedischen bäuerlichen Gemeinschaft vollzog sich während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dies ist die zweite oben angedeutete Umwälzung im Leben des schwedischen Volkes. Entscheidend war dabei die große allgemeine Bodenreform, welche die dörfliche Gemeinschaft auseinanderriß. Damit waren die natürlichen Voraussetzungen des gemeinschaftlichen Lebens in Arbeit und Fest geschwunden. An die Stelle der kollektivistischen Lebensanschauung trat ein Individualismus, der nicht mehr durch überkommene Formen und Rechtsprinzipien gebunden war [1]).

Allzuwenig hat man aber beachtet, daß mit der Auflösung der Kulturüberlieferung auch die kirchliche Sitte zerbrach. Die Familie, die aus dem geschlossenen Dorfbereich herausgerissen wurde, trat damit auch außerhalb des kollektivistischen Gemeinwesens und wurde so von dem überlieferten Frömmigkeitsleben isoliert, wie es sich im Laufe der Jahrhunderte geformt

1) Vgl. zu dem oben Gesagten meinen Aufsatz „Bodenreform und Frömmigkeit. Ein Problem der schwedischen Volkskunde" in: Festschrift für Martin P. Nilsson: Dragma (Lund 1939).

hatte. Als der äußere Rahmen nicht mehr vorhanden war, mußte auch dieses Leben nach neuen Formen suchen. Damit wurde der Boden bereitet für die individualistische Frömmigkeit, die in der großen Volkserweckung um die Mitte des 19. Jahrhunderts zum Durchbruch kam.

Man muß auch beachten, daß diese Zersprengung der Einheitskultur ein wesentlicher Grund für das Verschwinden des primitiven Volksglaubens war. Der Aufklärung war es niemals gelungen, diesen zu überwinden, und die Geistlichkeit hatte ihn trotz eifriger Bemühungen nicht auszurotten vermocht, aus dem ganz einfachen Grunde, weil er eine so intime, irrationale Verbindung mit der kollektivistisch geprägten Christentumsauffassung eingegangen war, daß er mit dieser eine Einheit bildete. Als aber nun die Dorfgemeinschaft mit ihrer kollektivistischen Lebensanschauung verschwand, wurde damit diesen altüberkommenen Vorstellungen und Riten ganz einfach der Nährboden entzogen.

Alles in allem muß festgestellt werden, daß die sozialwirtschaftliche Umwälzung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie eine neuere Forschung im einzelnen hat dartun können, auch auf religiösem Gebiet zu einer Revolution geführt hat, obwohl diese durch die Bewegungen des vorhergegangenen Jahrhunderts direkt vorbereitet worden war. Die kirchliche Einheitskultur, die jahrhundertelang das ganze schwedische Volk beherrscht hatte, zerbrach. Die religiösen Vorstellungen differenzierten sich, und die kirchliche Sitte lockerte sich. Heute findet man nur noch in einigen wenigen Gebieten Schwedens Reste des kirchlichen Lebens vergangener Tage.

Die hier gemachten Andeutungen dürften zur Genüge darlegen, wie wichtig es ist, daß man die alte schwedische Volkskultur als eine zusammenhängende Einheit betrachtet und daß folglich die Volkskunde, falls sie den Anspruch erhebt, das Volksleben vom soziologischen Gesichtspunkt aus zu behandeln, in weit höherem Grade, als es bisher geschehen ist, den Zusammenhang der christlichen Vorstellungen und der kirchlichen Sitte mit dem allgemeinen Leben des Volkes und ihren Einfluß auf dieses berücksichtigen muß.

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß sich auch die direkt auf das kirchliche Volksleben eingestellte Forschung hier einer Vielzahl von Problemen gegenübersieht, die der Lösung harren. Die sozial- und wirtschaftshistorischen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben weite Räume aufgeschlossen und neue Ausblicke gegeben. Schon was das Mittelalter betrifft, rückt eine solche Zusammenschau zahlreiche Probleme in ein neues Licht. Es ist, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, natürlich kein Zufall, daß der Siegeszug der Bettelorden im Norden mit dem Eintritt der städtischen Kultur und der großen wirtschaftlichen Expansion um die Ostsee herum zusammenfällt.

Für die Reformationszeit wird eine solche soziologische Betrachtungsweise ebenfalls fruchtbar sein. Die Forschungen der letzten Jahre haben aufgezeigt, wie langsam die Reformation in Schweden durchgeführt wurde. Auf mehreren Gebieten des kirchlichen Volkslebens kann man auch feststellen, daß das schwedische Mittelalter erst Ende des 16. Jahrhunderts aufhört. In der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts verhelfen kraftvolle Bischöfe dem schwedischen Luthertum zum vollen Siege und festigen es endgültig. Dies ist die tiefste Bedeutung und das wichtigste Ergebnis der Unterweisung im Katechismus, die in jenen Jahrzehnten so energisch betrieben wird [2]).

Besonders interessant ist die Großmachtzeit in der Geschichte der schwedischen Kirche, wenn man sie von soziologischen Gesichtspunkten aus betrachtet. Es ist eine Periode, die man das Zeitalter der Haustafel nennen könnte. Wie ich in einem anderen Zusammenhang näher zeigen zu können

2) Vgl. hierzu meine Arbeit „Katekesen som svensk folkbok" (Lund 1942).

hoffe, ist es nämlich das soziologische Schema der Haustafel, das den Bemühungen jener Zeit, die lutherische Einheitskultur theoretisch zu begründen und praktisch klarzumachen, zugrunde liegt, jener lutherischen Einheitskultur, die sowohl von zeitgenössischen Widersachern als auch von einer späteren Geschichtsschreibung bisweilen als „lutherischer Katholizismus" bezeichnet oder als hierarchische Machtgier aufgefaßt worden ist, die aber — wenn man sie von den ideenhistorischen Voraussetzungen ihrer Zeit beurteilt — einen durchdachten und zielbewußten Versuch darstellte, das Streben der lutherischen Anschauung nach einem christlichen Gesellschaftsleben zum Ausdruck zu bringen.

Jetzt erwuchs die Synthese aus bäuerlicher Kultur und Luthertum, die den stärksten Grundton des schwedischen Volkslebens bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bildet. Viele Überreste sowohl aus heidnischer wie aus katholischer Zeit behaupteten sich und wurden, wie schon erwähnt, auf ziemlich irrationelle Weise zu einem Bestandteil des kirchlichen Volkslebens und lebten darin bis in die Gegenwart fort.

Dem Forscher steht ein hervorragendes Material zur Verfügung. Die Nachlaßverzeichnisse in den Archiven der schwedischen Amtsgerichte sind in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr von der kirchengeschichtlichen Forschung herangezogen worden, und es hat sich gezeigt, daß diese Verzeichnisse ältere irrige Ansichten über das im Volke verbreitete Schrifttum zu berichtigen und ein klares Bild von der erbaulichen Seite des kirchlichen Volkslebens zu geben vermögen [3]). Die Protokolle der kirchlichen Gemeindevertretungen sind — wie von archivalischer Seite schon hervorgehoben worden ist — eine reiche Quelle für die Kenntnis von der praktischen Verwirklichung der kirchlichen Volkssitte sowohl im Gottesdienst als im täglichen Zusammensein des Werktags.

Wie oben bereits angedeutet wurde, ist das Hauptarbeitsgebiet für die Erforschung des kirchlichen Volkslebens jedoch das 19. Jahrhundert mit seinem großen Umbruch des gesellschaftlichen Lebens in Schweden. Die Aufgabe, die große sozialwirtschaftliche und religiöse Umwälzung im schwedischen Volksleben während dieser Epoche darzustellen, ist gewaltig, und zu ihrer Vollführung bedarf es noch vieler und mannigfacher Vorarbeiten. Für die religiöse Volkskunde gilt es zu erforschen und klarzulegen, wie und in welchem Ausmaß die einzelnen charakteristischen Kennzeichen des alten kirchlichen Volkslebens (in Glaube und Sitte) in den einzelnen Gegenden Schwedens verdrängt wurden oder ganz verschwanden. Eine solche Untersuchung kann auch dazu beitragen, die besagte revolutionierende Entwicklung selbst in ein schärferes Licht zu rücken.

Als nächstliegende und gegenwärtig dringlichste Aufgabe stellt sich hier die Erforschung der noch erhaltenen Reste des kirchlichen Lebens vergangener Tage und ihre Bewahrung durch Aufzeichnungen dar. Nur wenige Gegenden sind es, wenn es überhaupt noch welche gibt, in denen die kirchliche Volkssitte älterer Zeiten noch völlig ungebrochen lebt, und die noch hier und da vorhandenen Traditionsträger werden von Jahr zu Jahr weniger.

Entsprechend den schon seit langem bestehenden Ortsnamen-, Mundarten- und Volkskundearchiven ist deshalb in Lund jetzt ein kirchengeschichtliches Archiv gegründet worden, daß die oben genannte Sammelarbeitet leitet und das gewonnene Material der Forschung zugänglich macht. Dank dem großen Interesse und dem bisweilen auch hervorragenden Geschick namentlich der Studierenden der Kirchengeschichte liegt bereits ein nicht geringes und sowohl interessantes als vielseitiges Material über das schwedische kirchliche Leben älterer Zeiten vor.

Der Aufgaben, die der Erforschung kirchlichen Volkslebens in Schweden harren, sind also viele. Die Bewahrung der kirchlichen volkstümlichen Über-

3) Näheres hierzu in meinen Büchern „Bibeln i svenskt fromhetsliv" (Lund 1941) und „Katekesen som svensk folkbok" (Lund 1942).

lieferung sollte Herzensangelegenheit des schwedischen Volkes sein. Diese in Jahrhunderten gewordene Tradition, das schwedische Luthertum, ist eine Grundlage, auf der das nationale Leben Schwedens in weit höherem Grade ruht, als man im allgemeinen weiß.

Lutherische und katholische Rechtfertigungslehre.

Von Kurt Dietrich Schmidt.

Joseph Lortz schreibt in seinen Thesen „Die Reformation", die er selbst als „Handreichung bei ökumenischen Gesprächen" bezeichnet, daß „die katholische Kirche in entscheidenden Punkten für sich in Anspruch nehmen darf, die Anliegen der Reformation besser verteidigt zu haben und heute deren christliches Erbe (besser) zu besitzen als ein bedeutender, ja als der bedeutendste Teil der evangelischen Kirchen" (II 11). Lortz geht dann im folgenden (II 15) auch auf die Rechtfertigungslehre polemisch ein; er sieht also wohl auch sie als einen Teil des Gebietes an, da die katholische Kirche das Anliegen der Reformation besser bewahrt habe als die meisten evangelischen. Im konfessionellen Gespräch kann man es gelegentlich sogar grob hören: die evangelischen Kirchen hätten in ihrer Verkündigung jetzt die katholische Rechtfertigungslehre übernommen.

Solche Stimmen zwingen uns zur Besinnung. Wenn sie im folgenden versucht wird, so soll nur die eine Frage aus dem Gesamtbereich aufgegriffen und in den Mittelpunkt gerückt werden, die immer wieder berührt wird, die der cooperatio hominis cum Deo.

I. Wenn man Luthers Rechtfertigungslehre wirklich in ihren innersten Tendenzen verstehen will, so geht man am besten von seinem Gottesbegriff aus. Von ihm aus ergibt sich das theologisch tiefste Verständnis.

An den Anfang gestellt seien zwei Zitate:

„Alles, was wir tun, und alles, was geschieht, ob es uns wohl dünket, als geschehe es zufällig und veränderlich, muß dennoch also geschehen und kann nicht anders sein, so du Gottes Willen ansiehest. Denn Gottes Wille ist wirksam und läßt sich nicht hindern; denn er ist nichts anderes denn die natürliche Gewalt Gottes selbst. So ist auch Gott der Allerweiseste, daß ihn niemand betrügen kann. Wenn nun der Wille sich nicht hindern läßt, so kann das Werk selbst auch nicht gehindert werden, daß es nicht geschehe in Art, Zeit, Weise, Maß, wie Gott versehen hat und will" (WA 18, 615 f. Übersetzung von Justus Jonas).

„Der Name »freier Wille« sich zum Menschen nicht reimet, sondern ist ein göttlicher Titel und Name, den niemand führen soll noch mag, denn allein die hohe göttliche Majestät. Denn Gott der Herr allein tut, was und wie er will, im Himmel, auf Erden, im Meer und allen Tiefen. Wenn ich das von einem Menschen sage, ist's gleich, als wenn ich sagte: ein Mensch hat göttliche Gewalt und Kraft; das wäre die höchste Gotteslästerung auf Erden und ein Raub göttlicher Ehre und Namens" (WA 18, 636).

Diese zwei Worte Luthers enthalten den Kern sowohl seiner Theologie (im engsten Sinn des Wortes), wie seiner Anthropologie. Sie umschließen damit auch zugleich die Grundvoraussetzungen seiner Rechtfertigungslehre.

Zweierlei wird in bezug auf Luthers Gottesbegriff von hier aus deutlich:

1. Gott ist seinem Wesen nach nichts anderes als ein lebendiger Wille. Ja, ein unser Denkvermögen weit übersteigendes Maß von Lebendigkeit ist ihm eigen: ein Wirken, das nie aufhört; ein Tun, das kein Ende findet; eine Schaffenskraft, die keine Müdigkeit kennt. Ewig geht Gottes Schöpfertätigkeit weiter. Einen ruhenden Willen Gottes kann Luther sich überhaupt nicht denken.

2. Weil es sich um den Willen Gottes handelt, des Allmächtigen, deshalb gibt es für sein Wirken weder Schranke noch Grenze. Was sich nur

denken läßt, ist nicht nur von ihm geschaffen, sondern wird auch getragen von seiner allmächtigen Hand. Als Erasmus Luther höhnend vorhielt: wenn das wahr sei, müsse Gott ja auch ein Herr der Kloaken sein, bekannte sich Luther ruhig zu dieser Folgerung; mit der feinen seelsorgerlichen Begründung: kann doch ein Christ, wenn er etwa in der Verfolgung in die Kloake geworfen wird, auch dort Gott anrufen und finden. Kurzum, alles, was es gibt, es sei groß oder klein, gut oder böse, ist Gottes allmächtigem und unwiderstehlichem Willen untertan. Der Begriff der Allmacht und Allgegenwart erweitert sich also Luther zu dem der Alleinwirksamkeit Gottes. Alles, was ist, alles, was geschieht, ist und geschieht nur, weil und wie Gott es versehen hat und will. Wer Gott eine Schranke setzt, und sei es auch nur durch den Eigenwillen des Menschen, der begeht wirklich einen Raub an Gottes Ehre und Namen und wird damit der Gotteslästerung schuldig.

Radikaler als es hier geschieht, kann auch nur der allergeringste Anklang an deistische Gedankengänge nicht ausgeschlossen werden. *Verbum* — lebendig wirkende, unwiderstehliche persönliche Kraft, das ist Gott.

Das Bewußtsein, in jedem Augenblick und an jedem Ort vor Gottes Antlitz zu stehen, stürzte Luther in seine Klosterkämpfe. Das Bewußtsein eben um die Gegenwart des allmächtigen und zugleich auch heiligen Gottes; des Gottes, der keine Gemeinschaft mit der Sünde und dem Sünder haben kann; des Gottes, der um seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit willen mit dem Sünder ins Gericht gehen muß; vor dem es kein Entfliehen gibt, denn es ist ja der Allgegenwärtige, vor dem der Mensch steht; vor dem es auch kein Sich-Beruhigen bei halben oder vorläufigen Lösungen gibt, denn Gottes Heiligkeit selbst ist der Maßstab, an dem der Mensch gemessen wird: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ (Matth. 5, 48.)

Woher weiß Luther von d i e s e m Willen Gottes? Antwort: durch die Heilige Schrift, durch Gottes eigenes Wort. Was aber Gottes Forderung wirklich an Tiefe in sich schließt, das wissen wir letztlich und vollkommen erst durch Christus. Er deutet uns Gottes Willen in seiner ganzen überwältigenden Größe. In überlegener Form macht Luther es z. B. in De votis monasticis iudicium seinen mönchischen Gegnern klar, daß die Bergpredigt keineswegs nur „Räte“ enthält. Nein, sie enthält Gottes Gebot, das ganz wörtlich zu nehmen ist, Gottes Gebot, nach dem im Gericht geurteilt wird. Und jeder muß sich angesichts dessen schuldig bekennen: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Übel!“ D e r Mensch ist noch nicht geboren, der das nicht nur äußerlich sich abzwingen, sondern mit freiem, freudigen Herzen bejahen und befolgen kann! Oder man nehme das nach Luthers Wort erste Hauptgebot: „Du sollst lieben Gott, deinen Herren, von ganzem Herzen!“ Wer kann das? Oder, um das schon erwähnte Wort noch einmal zu wiederholen: „Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ Wer ist vollkommen wie Gott? Hier wird deutlich, warum das Pauluswort Röm. 3, 23 Luther so groß wurde: „Sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten.“ Denn diesen Forderungen Gottes, und sie hat Gott an uns gerichtet, kann wirklich kein Mensch genügen; diesen Willen Gottes kein Mensch erfüllen. Also kann aber auch kein Mensch sich die Seligkeit verdienen. Die Gemeinschaft zwischen Gott und uns ist zerstört. Der Abgrund klafft.

Was also schon aus Luthers Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes sich mit Notwendigkeit ergibt, das ergibt sich ebenso zwangsläufig aus der Lage, in der sich der Mensch vor Gott befindet: er kann mit seinen Kräften die Kluft zwischen sich und Gott nicht überbrücken; er ist von Gott geschieden und bleibt von Gott geschieden — es sei denn, daß Gottes frei schenkende Gnade sich dem Sünder zuneigt und ihn in die Gemeinschaft mit sich hineinzwingt. Das aber tut Gott in Christus. In ihm schenkt er dem Sünder „ohn all sein Verdienst und Würdigkeit“ die Vergebung und damit den Zugang zu sich selbst, die volle Gemeinschaft und das heißt: alle Seligkeit.

Aber was bedeutet das nun: Gott vergibt? Nun, auch das Vergeben ist ein Handeln dessen, der selbst nichts anderes ist als schaffender Wille. Der dynamische Gottesbegriff Luthers duldet es einfach nicht, in dem rechtfertigenden Tun Gottes einen bloßen actus forensis zu sehen. Gott streicht nicht nur die Schuld, wie ein Schwächling, der fünf gerade sein läßt. Nein, wenn Gott den Menschen in seine Gemeinschaft zieht, dann heißt das eben, daß wir in die Gemeinschaft des allmächtigen Willens kommen, dessen Werk niemand hindern, dessen Arbeit nicht ruhen kann, der als ein rechter Arzt an uns handelt und unsere Gebrechlichkeit heilt. Kurzum es handelt sich, von Gott aus gesehen, um eine wirkliche Neuschöpfung des Menschen. Wirklich iustificatio im ursprünglichen Sinne des Wortes: der Mensch wird gerecht gemacht, nicht nur gerecht gesprochen; ex iniusto wird wirklich ein iustus. Anders ausgedrückt: die iustificatio ist nichts anderes als die sanctificatio, die sanctificatio nichts anderes als die iustificatio; einunddersel be Wille Gottes umspannt beides. Freilich nicht so, daß der Mensch den Erfolg der neuschaffenden Tätigkeit Gottes nun bei sich selbst konstatieren könnte; aber doch so, daß ein „tägliches Herauskommen des neuen Menschen" anhebt, das einmal, in der Ewigkeit, auch seine Vollendung erfahren wird. Auch hier wird wieder bedeutungsvoll, daß Gottes schaffender Wille an keine Schranken gebunden ist und keine Begrenzung kennt. Was Gott beginnt, die Heiligung des Sünders, das w i l l er nicht nur vollenden, nein, das steht vor ihm, dem Zeitlosen, w e i l er es will, schon vollendet da. So ist der Gerechtfertigte beides zugleich: Sünder, auf seinen augenblicklichen Zustand gesehen, und gerecht, nicht nur in Gottes Urteil, sondern in Gottes Augen auch schon re vera. Die Rechtfertigung ist also wirklich ein schöpferischer Akt Gottes.

Aber sie ist kein Akt, bei dem der Mensch nichts anderes wäre als ein Holzklotz, der nicht merkt, wenn er behauen wird. Im Gegenteil! Es kann auch gar nicht anders sein. Gott schenkt ja doch dem Menschen, den er rechtfertigt, damit die Gemeinschaft mit sich selbst, sein Herz. Gemeinschaft aber ist nur möglich, wo die Herzen beider Beteiligten sich finden. Also muß auch das Herz des Menschen so verwandelt werden, daß ein Einklang entsteht zwischen seinem Willen und dem Willen des allmächtigen Gottes. Die Beschreibung der Rechtfertigungslehre Luthers wäre deshalb lückenhaft, wenn nicht auch die Vorgänge kurz berührt würden, die sich im Bewußtsein des Menschen abspielen.

Eines ist schon deutlich geworden. Am Anfang aller wirklichen Gotteserfahrung des Menschen steht, so meint Luther, die Erkenntnis der Nichtbefolgung seiner Gebote, ja die Erfahrung der Ohnmacht ihnen gegenüber. Diese Erkenntnis vertieft zunächst nur die Kluft zwischen dem Menschen und Gott. Nicht nur, daß ein Haß sich erheben kann gegen den Gott, der so Ungeheures, einfach Unerfüllbares vom Menschen verlangt. Ein anderes ist noch wichtiger: der Mensch, wie er einmal ist, w i l l gar nicht von Gott bezwungen sein. Sein natürliches Wesen, seine egozentrische Einstellung — Luthers Begriff der concupiscentia! — w i l l z. B. gar nicht, daß die Bergpredigtgebote in seinem Herzen lebendige Kraft gewinnen. Auch ist seinem Selbstbewußtsein das Geständnis völliger Ohnmacht, ja des absoluten Verschuldetseins unerträglich. Die Berührung mit Gottes Wort und Gebot schafft also als erste Wirkung nur die offene Auflehnung des Menschen gegen Gott.

Aber all unser Widerstreben hilft uns nichts. Es ist ja der A l l mächtige, der an uns arbeitet. Mögen wir uns noch so sehr sträuben, Gottes Macht ist größer als unsere Widerstandskraft . . . Er bezwingt den Menschen, dem er sich zuwendet, doch. Und zwar bezwingt er ihn durch seine Liebe. Luther hat es immer für etwas Minderwertiges gehalten, die Motive der Angst und der Furcht in der Verkündigung voranzustellen. Es ist ja freilich wohl wahr, die Furcht vor Gott ist das erste, was der Mensch spürt; aber solange sie das Entscheidende ist, ist aller Gottesdienst nur Heuchelei, weil aus Eigen-

nutz geboren. Erst die innere Einheit des Herzens mit Gott ist positiv zu bewerten. Sie aber kann niemals durch Furcht hervorgerufen werden, sondern nur durch die Liebe. In Christus tritt Gott uns aber auch als die lebendige Liebe selbst entgegen. Sie wirkt — Buße. Denn dieser allerbarmenden Liebe gegenüber geht uns die ganze Unreinigkeit unseres eigenen Herzens auf, der Gott mit seinem Zorn begegnet. Erst das Evangelium ist wirklich die Offenbarung des Zornes Gottes im Vollsinn . . . (Röm. 1, 18). Es zeigt uns uns so, wie Gott uns sieht.

Und ist doch zugleich die Macht, die unseren Willen bezwingt und in Gottes Willen gefangen nimmt. Denn es ist ja der Anblick der Liebe und Güte Gottes, der uns in die Buße und in die Demut hineinführte. Sie bezwingt schließlich des Menschen Sinn auch dahin, daß er ihr selbst traut und sich ihr hingibt, bedingungslos, in absoluter Sicherheit und Gewißheit. Das neue Verhältnis zu Gott steht ja nicht auf irgendeinem Tun des Menschen, sondern allein auf Gottes Willen, der treu bleibt, auch wenn der Mensch untreu wird.

Gemeinschaft mit ihm selbst wirkt also Gott bei uns; damit wird das Herz des Menschen neu. Der Mensch kann das freie Gottesgeschenk der Liebe nicht hinnehmen, ohne jubelnd dafür zu danken. Der Dank im Sinne Luthers aber ist die Tat. Nicht fides *debet* bonos fructus parere (Augustana VI) darf es im Sinne Luthers heißen sondern: fides parit bonos fructus. Das schließt zwar nicht aus, daß wir immer wieder straucheln und fallen; wir bleiben für unsere Erfahrung impii, solange wir leben. Vom *Menschen* aus betrachtet, ist die Rechtfertigung ein reiner actus forensis; non iustus fit homo, sed iustus imputatur. Aber der Glaube hat doch die Verheißung der Vollendung. Im Glauben sind wir hier schon selig.

Fassen wir das Ergebnis der Besinnung kurz zusammen!

1. Gott ist für Luther nichts anderes als ein lebendiger, Gemeinschaft stiftender Wille.

2. Dieser Wille ist *allmächtig*. Auch an dem ihm widerstrebenden Willen des Menschen findet er seine Grenze nicht. Wer es anders sagt, leugnet nach Luther Gott. Entweder ist Gott absolute Majestät, oder er ist überhaupt nicht. Er wäre ein lächerlicher Gott, ja ein Götze, wenn etwas geschehen könnte ohne seinen Willen oder anders, als er es bestimmt hat.

3. Auch die Rechtfertigung ist lediglich ein Handeln Gottes mit dem Menschen, bei dem der Mensch völlig passiv ist. Die einzige Aktivität des Menschen, von der geredet werden kann, ist sein Widerstreben, das erst durch Gottes Geist gebrochen werden muß. Der Mensch wird von Gott, wie es in De servo arbitrio heißt, „geritten wie ein Zuchttier von seinem Reiter".

4. Aber die Würde des Menschen, sein Personsein, wird dadurch nicht verletzt. Gott handelt vielmehr so mit uns, daß er unseren Willen in seinen Willen gefangen nimmt. Es ist das also ein Vorgang, der sich lediglich auf geistigem, ethischen Gebiet abspielt. Wille steht gegen Wille, Person gegen Person.

5. Dem entspricht es, daß Luther die Rechtfertigung als einen sich im klaren Bewußtsein des Menschen abspielenden Vorgang beschreiben kann.

6. Auch die Art, wie Gott mit dem Menschen handelt, steht damit in Einklang. Sein Wort und nichts sonst ist es, mit dem er das Herz des Menschen bezwingt, und Glaube, d. h. Bejahung der Gemeinschaft und Leben in ihr, ist die gottgewirkte Antwort des Menschen auf die Anrede durch Gott.

7. Daraus, daß alles lediglich Tat des allmächtigen Gottes ist, ergibt sich die Gewißheit des Heils.

II. Mit dieser Lehre Luthers hatte sich die katholische Kirche auseinanderzusetzen.

Das Tridentinum, auf dem es abschließend geschah, stand dabei vor einer eigentümlichen Schwierigkeit. Luther hatte eine höchst lebendige Bewegung der Seele geschildert und schildern müssen. Ist aber die rechtfertigende Gnade nach überlieferter katholischer Lehre Sakramentsgnade und übt man

zugleich die Praxis der Kindertaufe, so kann man über die von Luther aufgeworfenen Fragen gar nichts sagen. Was im Kinde vor sich geht, wenn es das Sakrament empfängt, weiß ja niemand. Die Situation verlangte aber eine Darlegung des Rechtfertigungsvorganges. In dieser durch die Tradition hervorgerufenen Schwierigkeit bot, wie Hanns Rückert gezeigt hat[1]), dieselbe Tradition einen Ausweg: Augustin folgend war es scholastischer Brauch, bei der Abhandlung der Taufe den praktisch längst gegenstandslos gewordenen Fall der Erwachsenentaufe zugrunde zu legen. Diesen Brauch übernimmt das Tridentinum; die Kindertaufe aber wird im Anschluß an Conf. Aug. II im Dekret über die Erbsünde erledigt. So kann auch das Konzil von Trient die innere Entwicklung des Menschen schildern, der gerechtfertigt wird. Die Ausführung erfolgt dann sachlich in diesem Teil in engem Anschluß an Thomas von Aquin[2]). Stilistisch aber sind in das Dekret soviel Schriftzitate eingearbeitet wie nur irgend möglich; die Übereinstimmung der katholischen Lehre mit der Heiligen Schrift sollte möglichst augenfällig dokumentiert werden.

Mann kann in protestantischen Kreisen immer wieder die Ansicht ausgesprochen hören, daß die katholische Rechtfertigungslehre auf dem Verdienstgedanken beruhe. — Das ist falsch. Pelagius ist für alle katholischen Schulen nach ihm ein Ketzer gewesen. Und wenn Luther diesen Vorwurf gegen die Kirche seiner Zeit, d. h. in erster Linie gegen den Nominalismus richtete, so sprach er damit ein letztes Urteil aus, das, wenn man es ohne die Zwischenglieder und Sicherungen wiederholt, die sich bei ihm finden, auch falsch wird. Erst recht müßte das in bezug auf die tridentinische Rechtfertigungslehre gelten. Lortz kann mit Recht als katholische Lehre die Sätze hinstellen (Thesen I 3 e und f): „Gottes Gnade ist ausnahmslos unentbehrlich nicht nur für die Begründung des christlichen Seins, sondern auch für seinen Fortbestand und seine Entfaltung. Auch der Gerechtfertigte bedarf immer und für alles Heildienliche der Gnade." „Gottes Gnade ist immer Geschenk; auch »im Verdienst« der Gerechtfertigten." Die Einzelbetrachtung gerade der tridentinischen Lehre zeigt die Richtigkeit dieser Thesen; sie macht aber auch klar, wo denn nun eigentlich Luthers Widerspruch sitzt.

Unter Zurückgreifen auf die Erbsündenlehre wird im Rechtfertigungsdekret zunächst die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen festgestellt. Zur Durchführung dieser Erlösung hat Gott Christus vom Himmel gesandt. Sie ist also Gottes Tat. Ausdrücklich wird in cap. 3 auch erklärt: „Wenn die Menschen nicht in Christus wiedergeboren würden, würden sie niemals gerechtfertigt werden, während durch diese Wiedergeburt kraft des Verdienstes seines Leidens die Gnade, durch die sie gerecht werden, ihnen zuteil wird." Dem entspricht auch die Beschreibung der Rechtfertigung selbst; sie ist „die Überführung aus dem Stand, in dem der Mensch geboren wird als Sohn des ersten Adam, in den Stand der Gnade und der Annahme als Kind Gottes durch den zweiten Adam, Jesus Christus, unseren Heiland". Translatio, Überführung, darin liegt etwas Passivisches; der Mensch nimmt das transferre nicht selbst vor, es wird mit ihm vorgenommen.

Und auch das Rechtfertigungserlebnis als solches zeigt schließlich den starken Anteil, den die Gnade an ihm hat. Der Mensch muß nicht etwa, wie es nominalistische Auffassung war, beginnen mit einem „facere quod in se est", mit einem Sich-Strecken und Sehnen nach Heil und Heiligkeit, vielmehr

---

1) Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil, Bonn 1925, S. 99 ff.

2) Und zwar wird die Disposition zugrunde gelegt, die Thomas für den rechten Empfang des Bußsakramentes gefordert hatte, Summa theol. 3 qu. 85 a. 5. Die Reihenfolge der einzelnen Dispositionsakte deckt sich genau mit der hier von Thomas genannten, vgl. Matthias Pramm, Das tridentinische „Diligere incipiunt", Graz 1925, S. 32 f. Eine andere Parallele ist bisher nicht beigebracht. Für die Taufe kennt Thomas keine eigentliche Disposition, vgl. Rückert, a. a. O. S. 140 ff.

bevor der Mensch überhaupt etwas tun kann, wirkt Gott auf ihn ein; vor allem Handeln des Menschen steht ein Akt Gottes, die gratia praeveniens. So steht Gottes allem Verdienst des Menschen zuvorkommende Gnade also am Anfang der menschlichen Rechtfertigung.

Aber das ist nun auch richtig: ganz ausgeschaltet ist der Mensch beim Zustandekommen der Rechtfertigung nach katholischer Anschauung nicht. Das bedingt schon die Erbsündenlehre. Nach ihr ist der Mensch durch Adams Sünde nämlich nicht von Grund auf zum Guthandeln in Gottes Augen verdorben; er ist nicht schlechthin malus in Gottes Urteil, sondern er ist nur in deterius (Komparativ!) commutatus, schlechter geworden als er vorher war. Das Rechtfertigungsdekret nimmt denselben Gedanken wieder auf. „Die freie Entscheidungsfähigkeit (liberum arbitrium) ist dem Menschen durch Adams Tat nicht ganz genommen, sondern nur an Kraft geschwächt und gebeugt" (cap. 1). Allerdings so gebeugt, daß am Anfang die gratia praeveniens stehen muß. Aber immerhin! Wenn der Mensch auch nur das geringste Etwas von Wirkkräften übrigbehalten hat, dann ist klar, daß er es bei seiner Rechtfertigung mit anspannen muß. Mit diesem Kräfterest wirkt dann der Mensch nach der Lehre des Tridentinums auch tatsächlich mit. Insofern handelt es sich auch hier um eine cooperatio hominis cum Deo, nicht um eine reine operatio Dei. Ja, das Dekret wagt sogar den Ausdruck zu gebrauchen, die gratia praeveniens reize die Menschen ad suam ipsorum iustificationem (cap. 5). Was der Mensch nach dem Tridentinum tun kann, ist freilich wenig genug. Wie die gratia praeveniens am Anfang steht, so hilft die gratia adiuvans oder concomitans bei den weiteren Akten, die vor sich gehen, so verleiht schließlich die gratia habitualis erst die Rechtfertigung selbst. Ohne die Hilfe von Gottes Gnade kann der Mensch den Weg, der zu seiner Rechtfertigung führt, also weder beginnen noch fortführen noch vollenden. Nur eines kann der Mensch allein von sich aus: sich dem Reizen der Gnade Gottes widersetzen, die illuminatio et inspiratio spiritus sancti abicere (cap. 5) oder, um den scholastischen Ausdruck zu gebrauchen, obicem ponere, d. h. sein Herz verhärten, sich verstecken. Nur dies zu unterlassen hat er Macht. Weil er das aber auch wirklich kann, deshalb glaubt das Konzil in der Lage zu sein, von einer cooperatio hominis cum Deo, ja sogar von einer Selbstrechtfertigung reden zu können. Es ist derselbe Sachverhalt wie bei Maria. Weil sie auf die Ankündigung des Engels hin ihr Herz nicht versteckt, sondern ihr „fiat" gesprochen hat, „mir geschehe, wie du gesagt hast", deshalb hat sie nach katholischer Lehre teil an der Erlösung des Menschengeschlechts, deshalb ist sie die ianua coeli, die mediatrix omnium gratiarum. Genau so hier! Weil der Mensch sich der Gnade verschließen kann, deshalb wirkt er, sofern er dies nicht tut, bei seiner Rechtfertigung, die im übrigen Werk Gottes ist, mit; deshalb kann man von cooperatio reden, ja versteigt sich sogar zu dem Wort von der Selbstrechtfertigung. Aber gerade das Beispiel Marias zeigt, wie gesucht, wie überspitzt der Ausdruck ist. Man muß ihm, wenn man die Hintergründe katholischer Rechtfertigungslehre erfassen will, durch den Vergleich der menschlichen Tätigkeit mit dem Anteil Gottes bei der Rechtfertigung seinen wirklichen Sinn abgewinnen.

Aber mag so in Wirklichkeit der Anteil des Menschen auch nur gering sein, der Unterschied gegenüber Luther springt doch sofort in die Augen. Luthers sola gratia ist abgewiesen. Aus der repugnatio hominis, die durch Gottes heiligen Geist übernommen wird, ist hier eine — reduzierte! — cooperatio hominis geworden, die auch die moderne katholische Theologie, Lortz etwa, durchaus bejaht. —

Wie gestaltet sich nun der Fortgang der Rechtfertigung, nachdem die gratia praeveniens ihr Werk getan hat und der Mensch ihr nicht widerstrebt? Der nächste Schritt ist der Glaube des Menschen, der geboren wird aus dem Hören, aus der Predigt der göttlichen Offenbarung. Den Satz hätte auch Luther schreiben können, aber „Glaube" besagt hier etwas ganz anderes als

bei Luther. Der Begriff umschließt keineswegs die volle Gottesgemeinschaft, sondern bedeutet assensus, Zustimmung wesentlich intellektueller Art zum Inhalt der kirchlichen Predigt. Hier steht der Glaube am Anfang, bei Luther ist er das Endergebnis. Hier wird ausdrücklich betont, er könne sich auch bei Todsündern, bei Verdammten finden; nach Luther ist die Todsünde, die Auflehnung gegen Gott mit dem Unglauben identisch. Da dieser erste Akt im übrigen aus dem Hören der Predigt kommt, vorher aber gesagt war, die gratia praeveniens sei das erste, so geht man wohl nicht fehl mit der Annahme, daß im Sinne des Konzils die gratia praeveniens vermittels der Predigt der Kirche ihr Werk am Menschen tue.

Die Zustimmung zur Lehre der Kirche schließt ein, daß man sich als einen Sünder bekennt. Daraus ergibt sich als zweite Regung im Herzen des Menschen Gottesfurcht. Die dritte Empfindung ist eine Hoffnung im Herzen des sich so Fürchtenden, die auf Grund der Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes zu keimen anfängt. Auch diese Barmherzigkeit Gottes predigt die Kirche ja. Aus dieser Hoffnung erwächst die erste schüchterne Blüte einer Hinneigung, einer Liebe zu Gott. Diese Liebe ruft dann eine Wendung gegen die Sünde im Herzen des Menschen hervor, die Gott ja haßt, ja einen Abscheu vor ihr. Schließlich reift in denen, die sich so von der Sünde abgewandt haben, der Entschluß, sich die Taufe spenden zu lassen, ein neues Leben zu beginnen und Gottes Gebote zu halten. Soweit erstreckt sich die Wirkkraft des W o r t e s Gottes. Weiter aber auch nicht. Denn erst die T a u f e übermittelt die eigentliche rechtfertigende Gnade; erst mit ihr kommt das Werk zum Abschluß. Ganz klar wird also die Rechtfertigung mit dem Sakrament verknüpft. Auf den Inhalt der so mit dem Sakrament übermittelten Gnade gesehen, wird betont, daß die Rechtfertigung nicht nur Vergebung der Sünden ist, sondern zugleich sanctificatio et renovatio interioris hominis. Ex iniusto fit iustus. Das hat Luther auch wieder sagen können. Die Formeln sind gleich. Und doch ist der Unterschied wieder mit Händen zu greifen. Nach Luther ist die sanctificatio vom Menschen aus gesehen und auf seinen Zustand geschaut eine lediglich im Glauben zu ergreifende V e r h e i ß u n g Gottes; in Wirklichkeit bleiben wir impii, solange wir auf Erden sind. Nach katholischer Lehre bewirkt die im Sakrament geschenkte Gnade wirkliche Heiligkeit; der Mensch ist nach ihrem Empfang so, wie er vor den Augen Gottes sein soll, wenigstens solange, bis eine neue Sünde seine Heiligkeit wieder zerstört und ihn aus dem Stand der Gnade wieder entfernt hat. Der Sinn der Rechtfertigung ist also, daß die Gnade dem Menschen neue Kräfte zuführt, die ihn befähigen, Gottes Gebote zu erfüllen. Mit ihrer Hilfe erwirbt er sich die Seligkeit, verdient er sich die Seligkeit. Denn die Gnade stärkt das durch die Sünde geschwächte Vermögen (liberum arbitrium) des Menschen; er k a n n nun mitwirken. Es bleibt also auch hier, beim Gerechtfertigten, die cooperatio hominis cum Deo. Und hier hat nun der Verdienstgedanke seinen Ort. Gewiß, schaut man auf das Wirken Gottes, so sind die guten Werke Gnade; schaut man aber auf den Menschen, so sind sie Verdienste; denn er wirkt mit; ohne ihn sind sie so wenig, wie sie ohne Gott wären (cap. 16)[3].

Aus dieser Lehre ergeben sich nun eine Reihe von Folgerungen:

1. Da der Mensch, wenn auch in beschränktem Maß, bei seiner Rechtfertigung selbst mitwirkt, kann von Heilsgewißheit nicht die Rede sein. Wenn es auch sündhaft ist, an Gottes Treue zu zweifeln, so muß, das stellt das Konzil ausdrücklich fest, doch jeden Menschen Unsicherheit befallen, wenn er seine eigene Unzulänglichkeit betrachtet. Die cooperatio hominis wird also mit dem Verlust der Heilsgewißheit bezahlt.

2. Die Rechtfertigung ist zwar zugleich Heiligung, aber Heiligung heißt nicht absolute Vollkommenheit. Leichte tägliche Sünden kommen auch bei

[3] . . . vita aeterna e t tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa e t tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Dazu can. 26 und 32.

den Gerechtfertigten noch vor. Aber sie machen nach katholischer Lehre den Gerechten nicht ungerecht; das tut nur die Todsünde. Damit aber wird deutlich, daß die katholische Kirche bei der Beurteilung des Menschen gebrochene Maßstäbe anlegt. Auch nur die leiseste, gar nicht zur Tat werdende Unlust des Menschen an Gottes Gebot nötigte Luther schon, ihn als impius anzusehen; ein Herz, das Unlust verspürt, ist noch nicht so völlig mit Gott geeint, wie es das soll. Die katholische Kirche sieht stärker auf die einzelne Tat, und selbst leichtere Tatsünden scheiden Gott und Mensch noch nicht grundsätzlich.

3. Weil die iustificatio, obwohl zugleich sanctificatio, keine absolute Vollkommenheit bedeutet, deshalb kann es auch einen Fortschritt in ihr geben. Das ist wieder ein für Luther unvollziehbarer Gedanke. Gottes Urteil ist, weil es das Urteil des absoluten Gottes ist, selbst absolut. Der Mensch i s t gerecht vor ihm. Zu denken, daß er noch gerechter werden könnte, wäre absurd. —

Aber damit sei die Einzelschilderung der tridentinischen Rechtfertigungslehre abgebrochen. Es bleibt nur noch der Versuch, ihre letzten Motive zu erfassen, indem auch hier die Frage nach dem Gottesbegriff aufgeworfen wird, der sich in ihr kundtut.

Die Rechtfertigung gipfelt im Sakrament; im Sakrament der Taufe für ungetaufte, im Sakrament der Buße für getaufte Sünder. Nun hat sich schon die Scholastik ernsthaft um den Nachweis bemüht, daß die Sakramentsgnade eine wirkliche Gottesgemeinschaft schafft. Und auch das Tridentinum betont, daß die gratia infusa die Begabung mit fides, spes und caritas in sich schließt; caritas aber ist die Gemeinschaft stiftende Liebe zu Gott, die Vollliebe (im Unterschied von der dilectio). Insofern ist also die Grundlage geschaffen, daß Gott auch dem katholischen Frommen wirklich personhaft in einer geistig begründeten Gemeinschaft gegenübersteht. Eine Richtung im modernen deutschen Katholizismus rückt diese Seite sogar stark in den Vordergrund. Aber daneben ist andererseits doch auch zu sagen, daß diese Gottesgemeinschaft jedenfalls im tridentinischen Sinne nicht zur Vollendung kommt. Denn ihr mangelt 1. normalerweise alle Stetigkeit; jede Todsünde hebt ja das Verhältnis auf. Nun beweist aber schon der Blick in eine wirkliche Ehe, daß ein gelegentliches, selbst stärkeres Mißverhalten des einen Teils keineswegs eine Aufhebung der inneren Gemeinschaft zwischen den beiden Ehegatten bedeutet. Für wirkliche Herzensgemeinschaft ist Stetigkeit eine Grundvoraussetzung. Diese Stetigkeit kommt aber nach der katholischen Lehre nur selten zustande. Vielleicht empfindet man das unbewußt. Die Lehre von dem character indelebilis, den die Taufe verleiht, könnte jedenfalls als diesem Einwand begegnend angesehen werden. Aber dieser Charakter ist in Wahrheit doch nicht das starke Band, das die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch auch über die menschliche Sünde hinweg aufrechtzuerhalten vermöchte. So kommt das Anliegen, die Rechtfertigung wirklich als eine Gottesgemeinschaft zu fassen, schon von hier aus gesehen nicht zu seinem vollen Ziel.

2. Dieses Versagen aber hat seinen tiefsten Grund in der Verbindung von Rechtfertigung und Sakrament. Mag auch die Sakramentsgnade die Begabung mit caritas in sich enthalten, sie ist doch Sakramentsgnade, d. h. aber sanctificatio, Neuschöpfung des Menschen in qualitativer Hinsicht. Es handelt sich zum mindesten um eine quasi-substantielle Neuwerdung. Die Praxis der Kindertaufe, die Erteilung der Letzten Ölung auch an schon Bewußtlose zeigt, daß das Sakrament auch unabhängig vom Bewußtsein des Menschen seine Wirkung tun kann (opus operatum!). Die strenge Bestimmung ferner, daß jedes Sakrament ungültig ist ohne die applicatio materiae, ohne daß das Taufwasser z. B. den Täufling wirklich körperlich berührt, beweist in gleicher Weise den dinghaften Einschlag in der katholischen Sakramentslehre. Diese Betrachtung aber der Rechtfertigung als einer qualitativen Veränderung des

Menschen, die aus ihrer Bindung an das Sakrament folgt, weist auf eine ebensolche Anschauung von Gott hin. Die personale Fassung Gottes wird in der katholischen Kirche durchkreuzt oder besser: begleitet von einer qualitativen Betrachtung, die Gott als summum bonum, summum ens — man beachte das Neutrum, es heißt nicht summus bonus! — faßt. Sie sieht also wirklich eine Qualität als das Entscheidende in Gott an. Es ist von da aus nur folgerichtig, wenn das entscheidende Handeln Gottes mit den Menschen nicht das Wort, sondern eben das Sakrament ist, d. h. eine Qualitätsübermittlung.

Hier klafft zwischen dem Tridentinum und Luther wirklich ein breiter Graben. Für Luther ist die gratia nicht eine übermittelte Qualität, sondern die Liebe eines lebendigen, personhaften, schöpferischen Willens. Und das Mittel, das die Liebe in der Gemeinschaft zur Vollendung bringt, entspricht bis ins Letzte diesem streng personalen Charakter des religiösen Grundverhältnisses: es ist das Wort, sonst nichts. Für die katholische Kirche, nun auch da entsprechen sich das Mittel und die zugrunde liegende Auffassung; beides ist quasi-substantieller Art. Neben dieser Linie läuft hier freilich eine andere, die den Gemeinschaftscharakter betont; aber eben zur Klarheit, zur Eindeutigkeit kommt es nicht. An diesem Punkt sind alle evangelischen Kirchen Luther immer treu geblieben. Eine Auffassung der Rechtfertigung, als sei sie ein qualitativ bestimmter Akt, kommt für niemanden in ihr in Frage.

Aber es muß noch eine zweite Linie herausgearbeitet werden. Wir haben gesehen, daß nach tridentinischer Lehre — der Molinismus hat diese Linie zeitweilig noch verstärkt — der Mensch in gewisser Weise bei seiner Rechtfertigung mitwirken kann, ja muß. Wir übertragen jetzt auch diese anthropologische Aussage auf den zugrunde liegenden Gottesbegriff. Da wird doch deutlich, daß dieser Gottesbegriff einen leisen deistischen Einschlag hat. Was tut denn Gott? Er stellt zwar in Christus die Erlösungsmöglichkeit bereit; er wirkt auch als gratia praeveniens, actualis und habitualis auf den einzelnen Menschen ein; aber ob sein Wirken und Wollen zum Ziel kommt, das liegt nicht mehr an ihm; das ist Sache des Menschen. Gott kannn also des Ergebnisses keineswegs gewiß sein; sein Wirken findet ja doch seine Grenze an dem etwa auftauchenden Widerstreben des Menschen. (Daß Gott infolge seiner praescientia vorher weiß, wie der Mensch reagieren wird, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig.) Gott handelt fortdauernd, gewiß; reiner Deismus liegt keineswegs vor. Aber noch einmal: was aus seinem Handeln wird, das liegt nicht an ihm, sondern an dem Menschen, mit dem er handelt. Der Mensch hat, h i e r, Macht auch gegen Gott. Quo sacrilegio nullum maius, das war Luthers Urteil über diese Lehre. Wenn der Mensch Gottes Wirken, und wäre es auch in noch so geringem Maße, von seinem menschlichen Verhalten glaubt abhängig machen zu können, dann lästert er nach Luther Gott, denn dann erhebt er sich über seinen Herrn.

III. Diese Anschauung aber hat nun in der Tat auch evangelische Kanzeln erobert. Vom Goetheschen „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen", dem schönsten Ausdruck für die nominalistische Lehre des facere quod in se est, an bis hin zur Streichung zwar aller menschlichen Tätigkeit, aber abgesehen von der Widerstandsmöglichkeit im tridentinischen Sinn, kann man gelegentlich jede Nuance aus ihnen hören. Dabei hat doch sogar die Konkordienformel, die das Erbe Martin Luthers zweifellos nur noch in abgeschwächter Form enthält, ausdrücklich erklärt, daß der natürliche Mensch ohne des Heiligen Geistes Wirken nichts anderes tue und könne, als dem Worte Gottes widerstreben (Art. II). Auch die Konkordienformel bleibt also dabei: Gott rechtfertigt nicht volentes, sondern nolentes. Wer mit der katholischen Kirche die Verstockungslehre verkündigt, trifft aber die reformatorische Botschaft mitten ins Herz, denn er trifft das s o l a gratia, den Kernpunkt schlechthin. So sagt Luther dazu: „Es ist nicht eine übrige Sorge, vergebliche unnütze Bekümmernis, zu erforschen, was unser Wille vermag, sondern ganz besonders heilsam und notwendig für den Christen. Ja, daß

(Erasmus) du es wissest, dies ist der Angelpunkt unserer Disputation, hier liegt der Kern dieser Sache. Denn darauf gehen wir aus, zu fragen, was der freie Wille vermöge und was er in ihm wirken lasse, und wie er sich verhält gegen die Gnade Gottes. Wahrlich, wer das nicht versteht, der sage nur nicht, daß er ein Christ sei. Wer das zu wissen verachtet und nicht als eine nötige Frage ansieht, der soll wissen, daß er ein großer Feind der Christen ist. Denn wenn ich nicht weiß, was, wie hoch, wie weit das Vermögen des freien Willens ist Gott gegenüber, so werde ich auch nicht wissen, was, wie hoch und groß Gottes Gnade und Werk in mir ist, so doch Gott alles in allem wirkt. Wenn ich Gottes Werke und Gottes Kraft nicht weiß, so weiß ich auch von Gott selbst gar nichts. Wenn ich von Gott nichts weiß, so kann ich ihn auch nicht ehren, preisen, ihm Dank sagen, ihn allein fürchten und dienen, denn ich weiß nicht, wieviel ich mir zuteilen soll und wie groß ich ihm Dank schuldig bin." (WA 18, 614.)

„Wahrlich, wer das nicht versteht, der sage nur nicht, daß er ein Christ sei." „Quo sacrilegio nullum maius!" Will jemand noch schärfere Ablehnung? Der Stoß trifft mitten ins Herz.

Zwei Gegenargumente werden immer wieder laut, wenn man auf die hier zutage tretende Diskrepanz in der evangelischen Verkündigung aufmerksam macht. Zunächst der Hinweis auf einzelne Worte der Heiligen Schrift. Als ob Luther, dieser wahrhaft profunde Kenner der Bibel, sie seinerseits nicht gekannt und bedacht hätte! Man scheint aber weithin vergessen zu haben, daß Luther keiner starren Buchstabenautorität folgte, sondern von einem Kernpunkt her, eben der Rechtfertigung, die ganze Schrift deutete. Und das ist nun die Frage, hat er daran recht getan oder ist die rechte Deutung in der Frage der Cooperation des Menschen doch bei der katholischen Kirche? Wer diese letzte Frage bejaht, der steht doch wohl konfessionell vor einer ganz neuen Situation. Man kann nur wünschen, daß er wenigstens sie wirklich ernst nähme, wenn er schon Luthers Lehre nicht ernst nimmt.

Die zweite Frage betrifft die Verantwortlichkeit des Menschen, und sie wird natürlich mit Recht gestellt. Ihr wird die katholische Lehre gerecht, gewiß; aber dies Gerechtwerden schließt eben in sich den Angriff auf die Majestät Gottes, die Beeinträchtigung seines absoluten Herrencharakters. Und es entsteht nun die Frage, ob es uns letztlich wirklich um Gott oder nicht doch um den Menschen, seine Freiheit, seine Würde, seine Ehre geht.

Luther hat die Frage nach dem Menschen so beantwortet, daß er in einem Atemzuge die Alleinwirksamkeit Gottes und die Verantwortlichkeit des Menschen lehrte; eine wirkliche Antinomie also, denn beides schließt sich logisch gegenseitig aus. Aber trifft er nicht damit wirklich den religiösen Sachverhalt genau? Und ist das nicht entscheidend?

Auf jeden Fall zwingt uns die katholische Kirche durch ihr Dasein immer wieder in die Tiefe der Besinnung. Das wollen wir ihr danken. Daß sie aber das Anliegen der Reformation besser gewahrt habe, als die evangelischen Kirchen, können wir aller Schwächen in diesen zum Trotz nicht zugeben. Das sola gratia, die Kernlehre der Reformation kann allein auf evangelischem Boden rein gelehrt werden.

Die Frage der kirchlichen Einheit in Ungarn.

Von Karl Karner.

I. Unter den europäischen Ländern gehört Ungarn zu den kirchlich buntesten. Vor dem ersten Weltkrieg bekannten sich von den rund 21 Millionen Einwohnern 52,1 % zur römisch-katholischen, 9,7 % zur griechisch-katholischen (unierten), 12,6 % zur reformierten (calvinischen), 6,4 % zur evangelischen A. B. und 14,3 % zur griechisch-orientalischen (orthodoxen) Kirche. Die Zerstückelung des Landes durch den Friedensvertrag von Trianon ließ

die griechisch-katholische und die orthodoxe Kirche zu geringen Resten zusammenschrumpfen, hingegen betrugen nun die Verhältniszahlen für die römisch-katholische Kirche nach der Volkszählung von 1930 64,9 %, für die Reformierten 20,9 % und für die Evangelischen 6,1 %. Infolge der Gebietsrückgliederungen entfallen jetzt von den etwa 14,7 Millionen Einwohnern etwa 53,9 % auf die Römisch-Katholischen, 11,3 % auf die Griechisch-Katholischen, 23,7 % auf die Protestanten (Reformierte und Evangelische zusammen) und 4,7 % auf die Griechisch-Orthodoxen. Diese Buntheit der Konfessionen wird dadurch noch komplizierter, daß sich in den verschiedenen Konfessionen verschiedene Volksgruppen mischen. Jede Volksgruppe ist in mehreren Konfessionen vertreten, und jede Kirche setzt sich aus den Gliedern verschiedener Volksgruppen zusammen.

Infolge dieser Buntheit der konfessionellen Verhältnisse Ungarns gehört die konfessionelle Frage zu den schwierigsten Problemen nicht nur des kirchlichen, sondern auch des nationalen Lebens. Die Kirchen spielen im öffentlichen Leben Ungarns eine viel bedeutsamere Rolle als im Leben der meisten europäischen Länder. In der tausendjährigen Tradition des Ungartums hat vor allem die katholische Kirche mit vielen starken sichtbaren und unsichtbaren Banden das Leben sowohl des Staates, wie auch des Volkes durchwoben: sie ist auch heute die größte öffentliche Macht im Lande. Aber auch die beiden protestantischen Kirchen, die reformierte und die evangelische, haben tief ihre Wurzeln in das Volks- und Staatsleben hineingesenkt. Wenn auch die katholische Kirche gewisse unbestreibare Vorrechte im öffentlichen Leben genießt, so sind doch auch die beiden protestantischen Kirchen „gleichberechtigt". Ihre höchsten kirchlichen Würdenträger haben ebenso ihren Sitz im Oberhaus des Parlaments, wie die katholischen Bischöfe und hohen Prälaten; sie unterhalten Schulen, nehmen teil an den öffentlichen Veranstaltungen usw.

Das bunte Nebeneinander der Konfessionen wird im praktischen Leben nur zu oft ein „Ineinander", namentlich durch die Mischehen. Die katholische Kirche besitzt wohl noch eine nicht ganz kleine Zahl von konfessionell ungemischten Dorfgemeinden, welche die aus der Mischehe sich ergebenden Probleme nicht kennen. Aber schon in den Städten, die noch vor etwa hundert Jahren als rein katholisch gelten konnten, haben sich inzwischen überall Protestanten angesiedelt und Gemeinden gebildet. Dadurch sind oft unübersehbare, der Öffentlichkeit meist verborgene Fäden zwischen den einzelnen Gliedern der Konfessionen gesponnen worden. Schwieriger und leidvoller noch ist die Frage der Mischehe für die beiden protestantischen, namentlich für die evangelische Kirche. Diese hat infolge ihres ausgesprochenen Diasporacharakters besonders in den Stadtgemeinden viele Glieder, die in Mischehen leben, und spürt die aus der Tatsache der Mischehe entstehenden seelsorgerischen Probleme und die aus dem Mischehenrecht des Codex iuris canonici sich ergebenden Schwierigkeiten ganz besonders. Die Frage der Mischehe greift aber auch tief hinein in das innere Leben der katholischen Kirche. Es ist bezeichnend, daß in der katholischen Kirche Priester und Ordensleute, die aus gemischten Ehen stammen, nicht ganz selten sind.

Die Mischehen bilden ein ständiges Reibungsfeld zwischen den Konfessionen. Eine besonders schwierige, mit viel Zündstoff geladene Frage ist die der konfessionellen Zugehörigkeit der aus den Mischehen entstammenden Kinder. Die schroffe Durchführung der Bestimmungen des neuen katholischen Eherechtes, das alle aus katholischen Mischehen entstammende Kinder für die katholische Kirche in Anspruch nimmt und die von Katholiken nicht vor dem zuständigen katholischen Priester geschlossenen Mischehen kirchlicherseits für ungültig erklärt, hat in den letzten beiden Jahrzehnten öfters die ungarische Öffentlichkeit beschäftigt.

Aber auch abgesehen von der Mischehenfrage gibt das unmittelbare Nebeneinander der Konfessionen Fragen auf. Die einzelnen Kirchen werden

für einander ständig zu einem Element der Krisis und halten die Frage des „konfessionellen Friedens" bzw. der Zusammenarbeit der Kirchen und der kirchlichen Einheit wach. Das Nebeneinander der Kirchen wird nur zu leicht zu einem Gegeneinander der Kirchen etwa bei einer öffentlichen oder militärischen Feier, die in Ungarn zumeist mit Gottesdiensten begonnen werden.

Diese kurzen, skizzenhaft hingeworfenen Ausführungen mögen genügen, um zu zeigen, daß in Ungarn vielleicht mehr als in jedem anderen europäischen Lande die Frage des Zusammenlebens der Konfessionen und im weiteren Blickfeld die Frage der kirchlichen Einheit brennend und von höchstem aktuellen Interesse ist.

II. Die kirchlichen Einheitsbestrebungen haben in Ungarn vor allem bei den protestantischen Kirchen regen Widerhall gefunden: sie nahmen an den Verhandlungen der verschiedenen ökumenischen Bestrebungen regen Anteil und versuchten von ihrer eigenartigen Lage aus besonders die Notwendigkeit der friedlichen Zusammenarbeit der Kirchen zu betonen. Die katholische Kirche hat sich wie überall, so auch in Ungarn mit großer Zurückhaltung über die ökumenischen Bestrebungen geäußert und bewegte sich bewußt in den durch die Enzyklika „Mortalium animos" gewiesenen Bahnen. Diese päpstliche Kundgebung wurde stark besprochen, protestantischerseits auch einer scharfen Kritik unterzogen.

Um so größeres Aufsehen erregte es, als im Jahre 1937 einer der geistigen Führer des ungarischen Katholizismus, der seither verstorbene Jesuit *Béla Bangha,* in der führenden ungarischen Monatsschrift „Magyar Szemle" 1) einen Aufsatz über die Frage der kirchlichen Union veröffentlichte. P. Bangha war als der Vorkämpfer eines integralen, kämpferischen Katholizismus in Ungarn bekannt und hat während seiner langen öffentlichen Laufbahn in der in jesuitischem Geist geleiteten, besonders bei den Protestanten berüchtigten Zeitschrift „Magyar Kultura" manchen harten Feldzug gegen die protestantischen Kirchen und ihre Führer geführt. Nunmehr fand er verhältnismäßig verständnisvolle Worte für die Reformation und ihre geschichtlichen Ursachen und versuchte, die Lehrunterschiede zwischen der katholischen und den protestantischen Kirchen im Lichte der Geschichte zu verstehen und dadurch die Wege für eine Reunion zu ebnen.

Von protestantischer Seite wurden die Ausführungen P. Banghas mit Verständnis aufgenommen, der friedfertige Ton freudig begrüßt, aber darauf hingewiesen, daß eine Lösung des konfessionellen Problems selbstverständlich nicht auf dem Wege der einfachen Rückkehr der Protestanten in den Schoß der katholischen Kirche zustandekommen könne, wie P. Bangha ihnen zumutete. Man wies mit Nachdruck darauf hin, daß der Protestantismus nicht nur „ein seit vierhundert Jahren erbittert verteidigter Standpunkt" sei, wie P. Bangha meinte, sondern er habe das volle und lautere Evangelium für sich, von dem man nicht weichen könne 2).

Schon P. Bangha betonte in seinem Aufsatz die gefahrvollen Zeiten, in denen das Christentum lebt und daß es wohl noch gefahrvolleren entgegengehe. Das Überhandnehmen der religiösen Indifferenz und Religionsfeindschaft, ja die Gottlosenbewegung seien ein ernstes Zeichen für die Kirchen, die sie zu gemeinsamer Arbeit, zur gegenseitigen Achtung, ja zum Suchen des Weges der kirchlichen Einigung auffordern.

Die Anregung, die vom Artikel Banghas ausging, hatte zwar regen Widerhall in der Presse, führte aber zu keinerlei nennenswerten tatsächlichen Versuchen einer kirchlichen Zusammenarbeit. Solche Schritte hätten nur von den zuständigen kirchlichen Behörden unternommen werden können und hätten zur Voraussetzung gehabt, daß vor allem das Feld der zwischenkirchlichen Reibungen, namentlich in der Mischehenfrage gereinigt werde. Dem verschloß sich aber die katholische Kirche prinzipiell und in der schroffsten Form, indem sie auf ihre dogmatische Gebundenheit verwies.

III. Der Ausbruch des zweiten Weltkrieges schnürte die ökumenische kirchliche Arbeit zum größten Teil ab. Ungarn hatte inzwischen durch die beiden Wiener Schiedssprüche wichtige Teile der im Trianoner Vertrag abgetrennten Gebiete zurückerhalten. Die Rückgliederung dieser Gebiete brachte in Oberungarn und Nord-Siebenbürgen beträchtliche Massen namentlich des reformierten Ungartums wieder zum Mutterlande zurück. Der Anteil der katholischen Kirche an der Gesamtbevölkerung ging von 64,9 % auf etwa 53,9 % zurück (dies letztere in erster Linie die Folge dessen, daß nunmehr auch die griechisch-katholische und griechisch-orthodoxe Kirche wieder in größerem Maße in der Bevölkerung vertreten sind). Noch bedeutsamer wurde aber, daß man sowohl im zurückgewonnenen Oberungarn wie auch in Siebenbürgen mit sichtlichem Befremden den latenten konfessionellen Kampf im Mutterlande und die Fremdheit, mit der sich die Kirchen hier

1) Februarheft 1937.

2) Vgl. den Artikel von D. Dr. Karl Pröhle im Märzheft 1937 der Zeitschrift „Keresztyén Igazság" sowie von Johann Viktor in „Magyar Szemle", Maiheft 1937.

gegenüberstehen, wahrnahm. Das wiedergewonnene Ungartum bezeugte einmütig, daß sich die Kirchen während der zwanzigjährigen Fremdherrschaft zu gemeinsamer Arbeit zusammenfanden und daß in dieser Zwischenzeit die Reibungsflächen, namentlich in der Mischehenfrage, im Wesentlichen ausgeschaltet waren. Daraus ergab sich von selbst die Frage, ob denn die Kirchen ihre althergebrachte Fehde nicht beilegen könnten, damit sie gestärkt im einmütigen Geist der nationalen Einheit sich den gegenwärtigen Schicksalsfragen zuwenden könnten.

Dazu kamen die Erfahrungen, die der Krieg gegen Sowjetrußland mit sich brachte. Schon die Nachrichten, die über das Schicksal der durch die Bolschewisten besetzten Teile Polens sowie der baltischen Länder durchsickerten, machten einen starken Eindruck. Ungarn kennt aus eigener Erfahrung die Herrschaft des Kommunismus und ist infolgedessen frei von den Illusionen, welche die Moskauer Propaganda über die religiöse Freiheit und den sozialen Fortschritt der Sowjetrepubliken zu verbreiten trachtet. Die Erfahrungen, die die ungarischen Truppen im russischen Feldzug machten, ließen die „rote Gefahr" immer größer und mächtiger erscheinen.

Diese Umstände lassen es verstehen, daß seit dem vorigen Herbst die Diskussion über die kirchliche Einheit in Ungarn wieder in Gang gekommen ist. Im Septemberheft 1942 der Zeitschrift „Magyar Szemle" ergriff der katholische Priester Andreas Lakos unter dem Stichwort „Große ungarische seelische Einheit" von neuem das Wort zur Frage der kirchlichen Einigung. Er bespricht die bisher unternommenen Versuche und stellt fest, daß die dogmatische Einigung der Konfessionen unter den gegenwärtigen Umständen ein unerreichbares Ziel darstellt. Man müsse deshalb einen neuen Weg versuchen. Mit Hilfe des Begriffs der „seelischen Einheit" versucht er dann den Grund zu einer Verständigung zwischen den Konfessionen zu legen. „Seelische Einheit" ist nämlich „Einigkeit auf Grund der Liebe, wohlwollendes Zusammenarbeiten, bei dem jeder das Recht des anderen in Ehren hält und achtet, es verteidigt, ja sogar — gerade im Sinne des Gesetzes der Liebe — fördert, soweit es ihm möglich ist". „Ungarische seelische Einheit bedeutet so viel, daß die ungarischen Probleme mit Hilfe der zur Verfügung stehenden gemeinsamen Grundlagen im Geiste des vollständigen Einvernehmens gelöst werden sollen." „Beide Partner — Katholiken und Protestanten — sehen die Schäden, beide versuchen wohlwollend der Notlage abzuhelfen. Es ist also davon die Rede, daß wir, wo es durch die Lage der Dinge möglich ist, gemeinsam an der ungarischen Zukunft arbeiten sollen. Unsere Notlage muß uns zusammenschmieden." Der Verfasser weist auf verschiedene soziale Notstände hin, deren Behebung für jede Konfession von dringender Notwendigkeit ist und die nur durch ein gemeinsames Vorgehen gelöst werden können. „Während wir uns zanken, bringt der Teufel seine Ernte ein: er beraubt uns der ungarischen Zukunft, zerstört alle unsere Werte. Es soll deshalb unter uns Einverständnis herrschen, der Geist der gemeinsamen Arbeit im Dienste unseres Ungartums, und die gemeinsame Arbeit soll die bösen geschichtlichen Erinnerungen beider Partner auslöschen. . . . Seien wir einig, weil wir Ungarn sind. Von außen haben wir Feinde genug, seien wir doch unter uns einig."

Die Ausführungen von Lakos machten großen Eindruck. Schon im nächsten Heft der „Magyar Szemle" antwortete der reformierte Bischof Imre Révész, einer der angesehensten geistigen Führer Ungarns, und ging freudig auf die Gedankengänge Lakos' ein. Er unterstrich die Aussichtslosigkeit des Unternehmens, eine kirchliche Einheit dadurch zustande zu bringen, daß einseitig der eine Teil dogmatisch nachgebe: „Die endgültige Genesung von der Not werden einst — etwa dort, wo sich Geschichte und apokalyptische Zeiten treffen — ebenso übermenschliche Kräfte zuwege bringen, wie auch die Not selbst von solchen Kräften entfesselt wurde." Der Bischof begrüßte das Bestreben, die seelische Einheit der Nation auf dem Wege der

brüderlichen Zusammenarbeit zu fördern. Allerdings warnte er davor, diese seelische Einheit auf die Mahnung aufzubauen: „Wir sind alle Ungarn, wir wollen uns lieben!" „Hat das Wort ‚große ungarische seelische Einheit' überhaupt einen christlichen Sinn, so kann sie nur eine Einheit in Christus sein: nicht das Einerlei der Sandkörner in einem Sack, sondern die Einheit der Reben im Weinstock, von dem der Herr selbst Joh. 15, 1—8 sprach."

Im Dezemberheft der gleichen Zeitschrift veröffentlichte der Franziskaner P. Clemens König, der als Seelsorger der ungarischen Katholiken eine Zeitlang in Berlin arbeitete und dort den deutschen Protestantismus aus eigener Erfahrung kennen und achten lernte, einen weiteren Aufsatz. Ein Jahr vorher hatte P. König ein Werk über die Fragen der kirchlichen Union veröffentlicht. Nun griff er seine dort behandelten Gedankengänge auf und wies auf die brüderliche Zusammenarbeit der Katholiken und Protestanten in Deutschland hin. Man dürfe sich nicht mit der Zielsetzung einer „ungarischen seelischen Einheit" begnügen, sondern müsse — zurückkehrend zu den Ausführungen P. Banghas — zielbewußt die Arbeit an der kirchlichen Einheit angreifen, für die er selbst die Zeit als gekommen erachtet. Die Ausführungen von Bischof Révész aufnehmend, meinte er: „Die gegenwärtigen Zeitläufte sind apokalyptisch, da diese Welt — namentlich die christlichen Nationen und die christlichen Kirchen — bis ins Innerste erschüttert sind. Wir haben den Eindruck, daß die Kirche, welche nicht die Früchte einer evangelischen Lebensform bringt und keine Bereitwilligkeit zur Annahme der christlichen Einheit bekundet — die doch die Überlegenheit des Christentums sicherstellen soll —, der Ermattung preisgegeben ist. Heutzutage bricht das Heidentum, das von den Greueln des Krieges zum guten Teil unberührt geblieben ist, mit erschreckender Kraft hervor. Die christliche Welt wird nach dem Kriege vor eine schwere Frage gestellt werden. . . . Wir hoffen aber, daß dann eine Zeit der neuen Erkenntnisse kommt und daß dann die neue christliche Generation mit aufrichtigerem, opferwilligerem und liebevollerem Geist die heilige Sache der Einheit der christlichen Kirche in Angriff nimmt."

IV. Die genannten Aufsätze der Zeitschrift „Magyar Szemle" bildeten eigentlich nur den Auftakt zu bedeutsameren Kundgebungen. In der Weihnachtsnummer der Zeitung „Pester Lloyd" veröffentlichte der Erzabt von Pannonhalma, Chrysostomus Kelemen O. S. B., einen Artikel unter dem Titel „Der seelischen Einheit des Ungartums entgegen". Er verwies auf die in der Zeitschrift „Magyar Szemle" veröffentlichten Artikel und gab der „heiligen Überzeugung" Ausdruck, daß „derjenige Mann der König Stephan des neuen ungarischen Jahrtausends sein werde, der das Ungartum wieder in eine seelische Einheit, in eine geistige Familie zurückführe". Aber „seelische Einheit" ist für ihn nicht nur ein Sammelbegriff für das Streben nach konfessionellem Frieden und nach konfessioneller Zusammenarbeit, wie es die Ausführungen von Lakos meinten, sondern sie gründet sich ihm auf die Einheit der Kirche und des Glaubens. Deshalb haben wir es hierbei „mit einem Problem zu tun, welches die Seinsform des Ungartums wesentlich formt, seine geschichtliche Sendung entscheidend beeinflußt".

Auf den Artikel des Erzabtes Chrysostomus Kelemen antwortete der reformierte Bischof Ladislaus Ravasz in der Neujahrnummer des „Pester Lloyd" ausführlich. Er weist auf die Schwierigkeiten hin, die sich den Einigungsbestrebungen der Kirche entgegenstellen. Trotzdem „darf die Hoffnung auf eine Vereinigung der Kirchen nicht aufgegeben werden". „Sie darf nicht aufgegeben werden, weil sie notwendig ist. Sie ist notwendig, weil innerhalb jeder Kirche die Zahl der Gleichgültigen und Leugner unermeßlich groß ist. . . . Innerhalb unserer Gehege, unter der Oberfläche macht sich ein stark anschwellendes Heidentum breit, und jederzeit kann es sich fügen, daß es wider das Königtum Christi das Haupt erhebt. . . Das Christentum als Einheit wird von so starken geistigen Strömungen angegriffen, mit denen verglichen der Gnostizismus oder der Islam nur ein schwacher Wind-

hauch war. Drittens ist die Einheit notwendig, weil ihr Fehlen in anderen großen, umfassenden Fragen schreckliches Unheil bewirkt. Es mag eine Zeit kommen, in der das Ungartum in seinem Kampf auf Leben und Tod mit doppelter Kraft bestehen kann, wenn sein innerer Friede und seine seelische Einheit durch konfessionelle Gegensätze nicht geschwächt werden. Es mag die Zeit kommen, da die Verteidigung der abendländischen Kultur, der christlichen Humanität durch eine einheitlichere Überzeugung hinsichtlich der letzten spirituellen Fragen im Lager der Verteidiger wesentlich gefördert würde." Aber die Einheit ist nicht nur notwendig, sondern auch möglich. Bischof Ravasz gibt dann drei Hinweise, wie wir die Arbeit an der Einheit der Kirche beginnen sollen. Der erste Schritt sei: „Wir wollen Einkehr halten. Wir wollen nicht einander anklagen, sondern uns selbst. Wir wollen nicht prüfen, inwieweit der andere für das Schisma verantwortlich ist, vielmehr wollen wir untersuchen, ob nicht auch w i r dafür verantwortlich sind. . . . Ein zweiter Schritt wäre die Erkenntnis und das Bekennen der Notwendigkeit der seelischen Einheit. . . . Ein dritter Schritt würde darin bestehen, daß wir trachten, einander besser zu erkennen und versuchen, einander zu achten." Zuletzt betont dann Bischof Ravasz, daß dies alles etwas ist, „wofür man b e t e n kann. Der Weg zur Einheit wird von der Einsicht gesucht, vom guten Willen genährt, doch nur durch das Gebet kann das Ziel erreicht werden".

Die beiden Artikel machten nicht nur großes Aufsehen in der ungarischen Öffentlichkeit, sondern wurden zum Anlaß einer Reihe von anderen Erklärungen. So äußerte sich der evangelische Bischof B è l a K a p i und betonte: „Die ungarische evangelische Kirche betrachtet die Ausführungen des Erzabtes P. Kelemen wahrlich als eine Weihnachtsbotschaft. Sie sagt von Herzen der Verfassung können nur Phantasten sprechen, aber gläubige Christen ein Amen dazu und ist mit heiligem Ernst bereit zur geistigen Annäherung. . . Von einer Annäherung auf dogmatischem Gebiet, im Bereich des Kultus und können nie auf die Annäherung auf dem Gebiet des Geistes und der Lebenswirklichkeit verzichten. Wir müssen mit gläubiger Seele den gemeinsamen Glaubensgrund des Christentums, die von Gott gegebene gemeinsame Aufgabe und die auf den christlichen Kirchen lastende gemeinsame Verantwortung erkennen. Wenn wir uns dem Reich des lebendigen Christus nähern, so nähern wir uns auch gegenseitig. Ernste Selbstprüfung und Versenkung in Christus läßt uns gegenseitig besser erkennen. Die gegenseitige Annäherung verlangt von uns nicht, daß wir uns selbst aufgeben oder daß wir unsere Überzeugung verleugnen, sondern daß wir uns gegenseitig achten und unsere gemeinsame Bestimmung anerkennen."

Den lebhaften Widerhall dieser Erklärungen, von denen die ungarische Presse in den ersten Monaten dieses Jahres voll war, können wir hier nicht weiter verfolgen. Wir müssen nur darauf hinweisen, daß der oben genannte Franziskaner *P. Clemens König* nunmehr eine Monatsschrift unter dem Titel *„Az egység utja"*, d. h. „der Weg zur Einheit" herausgibt und darin die seelischen Voraussetzungen der geistigen Annäherung der Konfessionen zu behandeln bestrebt ist. Die Zeitschrift versucht auch eine interkonfessionelle Gebetsgemeinschaft zu befestigen, die für die kirchliche Vereinigung betet. Die Zeitschrift vertritt einen dogmatisch korrekten katholischen Standpunkt und betreibt deshalb nur eine seelische Annäherung der Konfessionen. Die konkreten Erfordernisse, welche einer tatsächlichen Annäherung der Konfessionen dienen und die wesentlich zur Entgiftung nicht nur der konfessionellen Polemik, sondern auch der praktischen interkonfessionellen Beziehungen dienen könnten, werden von ihr geflissentlich außer acht gelassen bzw. in den Hintergrund gestellt. Trotzdem hat die neue Zeitschrift durch ihren konzilianten Ton, durch ihre Offenheit für die Veröffentlichungen und Kundgebungen auch von protestantischer Seite nicht nur bei den Katholiken, sondern auch bei den Protestanten lebhaftes Interesse und großen Widerhall gefunden.

Bei der Einstellung der Zeitschrift wird man sich trotzdem fragen müssen, was sie eigentlich bestrebt. Daß ihr Ziel darin bestände, einzelne Protestanten in ihrem Glauben wankend zu machen und für die katholische Kirche zu gewinnen, wird man kaum behaupten dürfen. Vielmehr wird darauf hinzuweisen sein, daß es in der katholischen Kirche selbst als notwendig erscheint, die Friedfertigkeit zu betonen, da das schroffe Verhalten der katholischen Kirche in den Fragen des täglichen Zusammenlebens der Konfessionen — vor allem in der Mischehenfrage — auch bei gläubigen Katholiken offensichtlich einen ungünstigen Eindruck macht. Daß der Wunsch einer Verständigung

unter den Konfessionen auch unter den gläubigen Katholiken tief eingewurzelt ist, dürfte zu bejahen sein. Deshalb ist es eine innerkatholische Notwendigkeit, die Friedfertigkeit der Kirche zu betonen. Dabei ist auch die Tatsache nicht zu unterschätzen, daß die Glieder der katholischen Kirche wenig von den ökumenischen Bestrebungen und den damit zusammenhängenden Fragen wissen. Die neue Zeitschrift versteht es, diese Fragen vom katholischen Standpunkt aus geschickt zu beleuchten und das kirchliche Verhalten zu den brennend gewordenen Fragen zu verteidigen. In weiterer Ferne steht dann die Frage der Wiedervereinigung der Kirchen. Aus seinem oben erwähnten Buch wissen wir, daß auch P. König keine andere Wiedervereinigung der Kirchen kennt, als ein Zurückkehren der „abgefallenen" Kirchen in den Schoß der katholischen Mutterkirche, — wenn er auch für die protestantischen Kirchen einige zeitbedingte „Zugeständnisse", wie Priesterehe, Abendmahlskelch usw., meint in Aussicht stellen zu dürfen.

Was antwortet man auf protestantischer Seite auf dieses katholische Anerbieten? Aus dem vielstimmigen Chor der verschiedenen Äußerungen in der reformierten und evangelischen kirchlichen Presse mag nur die Stellungnahme der führenden evangelischen Zeitschrift „Keresztyén Igazság" hier ausführlicher mitgeteilt werden. In ihrem Märzheft heißt es:

1. Die Frage der christlichen Einheit wurde jetzt durch die Erkenntnis brennend, daß der Widerstreit und die Uneinigkeit der Konfessionen eines der schwersten Hindernisse ist für die seelische Einheit des Ungartums. Es ist tatsächlich schmerzhaft, daß wir auch in rein nationalen Fragen oft einer ungeheuerlichen seelischen Spaltung unterliegen, nur weil unser Denken und Fühlen auch unbewußt durch die konfessionellen Gegensätze bestimmt ist. Trotzdem ist es falsch, wenn bei der Behandlung der Fragen des konfessionellen Einvernehmens als entscheidender und eigentlicher Gesichtspunkt die Frage der seelischen Einheit des Ungartums in den Vordergrund tritt. Die konfessionelle Gliederung des Christentums ist *an und für sich* eine große Not und Gefahr: sie ist das eigentliche Hindernis, daß das Christentum treu seine Sendung vollführe, nämlich Gottes Wort rein und lauter verkünde und die Gnade Gottes vermittle. *Die Einheit muß also die Kirche um ihrer selbst willen, d. h. darum suchen, daß sie ihren Dienst richtig, voll und ganz erfüllen könne.*

2. . . . Wir müssen erkennen, daß jede Konfession den „Weg der Einheit" vor allem in ihrem eigenen Machtbereich ebnen muß. Sie muß suchen, was sie gesündigt hat gegen die Einheit und was sie zu tun vermag, um alte Fehler zu beseitigen und eine neue Denkungsart zu sichern. Solange wir überzeugt sind, daß Fehler und Schuld nur bei der anderen Konfession liegen, sündigen wir nicht nur gegen Christus (vgl. Matth. 23, 12 ff. usw.), sondern stellen uns jeglicher Arbeit für die Einheit in den Weg. *Jede Konfession muß in erster Linie bei sich selbst prüfen, ob sie, wenn sie ihre eigenen Lehren, Sitten, Einrichtungen für „alleinseligmachend" erklärt, wirklich dem Heiligen Geist gehorcht oder aber den bequemeren, aber lügenhaften Weg wählt, daß sie sich selbst recht gibt bzw. rechtfertigt.*

3. Wir Evangelischen müssen einsehen, daß sich die Konfessionen, vor allem die katholische Kirche, sehr verändert haben, seitdem Luther die 95 Thesen veröffentlicht und die päpstliche Bannbulle verbrannt hat. Wir haben oft die römische Kirche so vor Augen, wie sie am Beginn des 16. Jahrhunderts war, und kämpfen gegen diese Kirche, gegen ihre Lehre, Einrichtungen und Frömmigkeit. . . . Aber je mehr wir uns anstrengen, die römische Kirche kennen und verstehen zu lernen, um so besser müssen wir auch unsere eigene Kirche kennen lernen, vor allem den Schatz, den ihr Gott in der Reformation anvertraut hat. . . . *Für die rechte und wahrheitsgemäße Arbeit an der christlichen Einheit ist es notwendig, daß wir voll und ganz in unserer Kirche verwurzelt sind, in ihrem Glauben wirklich leben.*

4. Endlich müssen wir erkennen, daß man unter den gegenwärtigen Verhältnissen die Einheit nicht auf die Weise suchen kann, daß man von der gegenüberstehenden Kirche etwas verlangt, was von dieser den Verzicht auf gewisse Dogmen fordert. *Wir* haben die Aufgabe, unsere Gemeindeglieder im Glauben *unsrer* Kirche zu stärken. *Das Suchen des Weges der Einheit fordert von uns die Intensivierung der innerkirchlichen Arbeit, der Seelsorge, der sorgsamen Unterweisung und Wortverkündigung. Unsere Gemeindeglieder müssen vor den Brüdern der anderen Konfessionen mit ihrer Glaubensstärke, mit ihrer christlich-missionarischen Verantwortung leuchten. Je mehr lebendiger Glaube in unsrer Kirche ist, um so stärker werden auch die anderen Konfessionen die Kraft unseres Christentums, die Wärme unsrer Liebe spüren.* Der wahre Glaube und die reine christliche Liebe werden sich aber treffen. . . . Der Weg der Einheit kann nur der sein, welcher Christo gehorcht und Ihm nachfolgt."

Soweit die Zeitschrift „Keresztyén Igazság". Aber nicht nur die Zeitschriften haben sich zu der Frage geäußert, sondern auch einige besonders hervorragende Vertreter der ökumenischen Arbeit in der evangelischen Kirche. So hat Bischof D. Alexander Raffay in seiner Broschüre „Keresztyén egység, evangélikus hüség!", d. h. „Christliche Einheit, evangelische Treue!" zu den Bestrebungen Stellung genommen und vor allem die Notwendigkeit der Treue zur eigenen Kirche betont. Die Vertreter der Kirchen „sollten — schreibt Bischof D. Raffay — einander anerkennen und zugeben, daß sie eine geschichtliche Sendung haben, daß sie die Erlösten des

gleichen Christus sind und daß sie an der gleichen göttlichen Gnade teilhaben. Solange aber die Würdenträger der christlichen Kirchen nicht einmal im Ministerium gewillt sind, sich an einen Tisch zu setzen, um die alle gemeinsam interessierenden Fragen zu besprechen, solange die gegenwärtige Mischehenpraxis in der Christenheit nur Verbitterung und Leid verursacht, solange in den Schulbüchern die religiösen Überzeugungen geschmäht werden, solange wir nicht mit brüderlichem Sinn und mit gebührender Achtung an den Gottesdiensten der anderen Konfession teilzunnehmen imstande sind, solange bei der Besetzung der öffentlichen Ämter, in der Verwaltung der Städte und Komitate konfessionelle Sonderziele angestrebt und verwirklicht werden, solange irgendeine christliche Kirche ihre Glieder mit dem Bann belegt oder sie verurteilt, wenn sie wenigstens im Kreise ihrer Familie auf Grund der christlichen Liebe die Einheit zu verwirklichen und aufrechtzuerhalten suchen, — ist jede Rede von der christlichen Einheit nur ‚tönend Erz und klingende Schelle' und bleibt jede Aneiferung zur Einheit nur eine leere Phrase".

Die Worte Bischof Raffays weisen tatsächlich auf die praktischen Schwierigkeiten der Einheitsbestrebungen unter den gegebenen Verhältnissen hin, sie verweisen aber auch auf die innere Verbitterung, die zwischen den Konfessionen herrscht. Tatsächlich hat man von amtlicher katholisch-kirchlicher Seite kein einziges Wort gefunden, um ein Entgegenkommen zu zeigen. Ja noch mehr, Kardinal-Fürstprimas Justinian Serédi hat sich in seiner Rede über die „Folgerichtigkeit" [3]) am 18. März d. J. in dem Sinne zu den Unionsbestrebungen geäußert, die lediglich von einer bedingungslosen Rückkehr zur katholischen Kirche als der unbedingten und folgerichtigen Hüterin der christlichen Wahrheit sprach. „Die nahezu zweitausend Jahre alte Geschichte der christlichen Kirche bezeugt — sagte der Fürstprimas —, daß ihre Lehre in Theorie und Praxis . . . immer folgerichtig war. In der Tat, könnte man die Kirche Christi in der genannten Beziehung einer Inkonsequenz überführen, so hätte sie aufgehört zu existieren! Aber sie existiert, weil sie Christus seinem Versprechen gemäß in der Folgerichtigkeit, nämlich, daß sie die geoffenbarte . . . Wahrheit treu bewahre, mutig verkündige, frei von allen Irrtümern erkläre und anwende, bis auf die Gegenwart erhielt, leitete und schützte. . . . Im Laufe der langen Jahrhunderte wurden die ihr anvertrauten Glaubens- und Sittenlehren vergeblich mit Irrlehre oder Gewalt von ihren inneren oder äußeren Feinden angegriffen: ihr von Gott bestimmtes Oberhaupt und das oberste Lehramt beharrte immer treu und folgerichtig bei diesen . . ." Die Unionsbestrebungen konnten nach der Äußerung des Fürstprimas deswegen keine größeren Massen zur Einheit zurückführen, „weil die katholische Kirche zwar die ihr von Gott anvertraute Glaubens- und Sittenlehre sowie auch die Gnadenmittel den nichtkatholischen Brüdern bereitwillig bekanntmachte und auch jetzt bekanntmacht, aber . . . ohne verhängnisvolle Inkonsequenz auf keine einzige verzichten kann; unsere katholischen Brüder . . . wollen aber auch nichts von ihrer religiösen Anschauung preisgeben". Dann verweist der Fürstprimas auf die neueren Bestrebungen, die die Verwirklichung der Einheit trotzdem für möglich halten und eine „höhere Einheit" zwischen den Kirchen zustandezubringen bestrebt sind. Diesen Weg erklärt der Fürstprimas für ungangbar; „eine solche höhere Einheit könnte wegen der inneren Verfassungs- und Lehrwidersprüche nicht Kirche Christi sein, sondern nur ein menschliches Werk, denn die Kirche Christi kann nur eine und einheitlich sein".

In diesem Zusammenhang ist auf die Broschüre von D. D. Karl Pröhle, Professor an der evang.-theol. Fakultät in Sopron, unter dem Titel „Keresztyén magyar lelki egység", d. h. „christliche ungarische seelische Einheit" zu verweisen. Sie befaßt sich ausführlich mit dem Buch über die Einheit von

3) Vgl. die Zeitschrift „Katolikus Szemle", Aprilheft 1943, S. 103 ff.

P. Clemens König und mit dem Sinn der Unionsbestrebungen. Sie betont, daß die christliche Einheit und die ungarische seelische Einheit verschiedene Dinge sind und versucht dann das ökumenische Gespräch zwischen den Konfessionen weiterzuführen. Von der Wirklichkeit der Kirche ausgehend, versucht Prof. Pröhle bei den Katholiken Verständnis für das evangelische Verständnis des Christentums und der Wirklichkeit der Kirche zu wecken und auf diese Weise die Voraussetzung für die Verständigung zu finden.

Wäre die Sache der christlichen Union nur eine Folge menschlicher Inkonsequenz und wäre die Einheit der Kirchen auf dem Wege fehlerloser logischer Schlüsse und eines diesen gemäßen Handelns zu finden — wie der Kardinal-Fürstprimas in seiner oben dargelegten Rede meinte —, wären Sünde und Verirrungen nichts anderes als Folgen der menschlichen Inkonsequenz, ließe sich überhaupt das Christentum im folgerichtigen System eines suprarationalen Rationalismus auffangen, so wäre allerdings die Frage der christlichen Einheit verhältnismäßig leicht zu lösen. Dann könnte man hoffen, daß kluge und sittlich lautere Charaktere den Weg zur Einheit selbst finden müßten. Aber nun lehrt die Geschichte, daß lediglich mit scharfer Logik und mit dem der Logik entsprechenden Handeln Schicksalsfragen der Menschheit auch in der Kirche nicht einer endgültigen Lösung entgegengeführt werden können. Uns gibt zu denken, daß sich Jesus mit seinen „Offenbarungen", mit seiner „Lehre" nicht an die Logik des menschlichen Verstandes wandte, sondern Gott pries, daß Er „solches" den „Weisen und Klugen" verborgen und den „Unmündigen" offenbart hat, Matth. 11, 25. Wir meinen, auch die katholische Theologie und die an verantwortlicher Stelle stehenden hohen Würdenträger der katholischen Kirche müßten eigentlich schon weit über den kurzsichtigen Standpunkt hinaus sein, der die Frage des kirchlichen Zwiespaltes als eine Folge der menschlichen Inkonsequenz betrachtet und sich den tieferen Ursachen verschließt, vor allem der Gewissenfrage, die durch die Tatsache der Reformation für die katholische Kirche entstanden ist und die besteht, solange in der evangelischen Kirche Gottes Wort wirklich hörbar ist. Wir verweisen dazu einfach auf eine von Erzabt Chrysostomus Kelemen in seinem oben erwähnten Artikel zitierte Aussage des bekannten englischen Kardinals Newmann: „Der Protestantismus birgt in sich zweifellos eine große Wahrheit oder Wahrheiten und zeugt für dieselben. Dies beweist schon seine große Verbreitung und sein jahrhundertelanges Bestehen." (Newmann: Apologie, Kap. 4, § 1.)

Erzabt Chrysostomus Kelemen führt in seinem Artikel die Äußerung eines führenden ungarischen Würdenträgers an, der meinte: er wünsche zwar persönlich stark die Einheit, habe aber die Befürchtung, daß dieselbe nur in den Katakomben zustande kommen werde. Der Erzabt fügt zu dieser Äußerung hinzu: „Ich gestehe, ich halte dieses Begegnen in der Gruft für einigermaßen verspätet." Das ist tatsächlich richtig. Zeit und Zeitläufte drängen alle, die „mit Ernst Christen sein wollen", sich gegenseitig die Hand zu reichen, — bevor Gott selbst ein „Zu spät!" sagt.

Die spanische Mystik — ein orientierender Überblick.

Von Walther Völker.

Mit Recht hat man das 16./17. Jahrhundert als Spaniens goldenes Zeitalter bezeichnet. Es beginnt mit der völligen Vertreibung der Ungläubigen vom spanischen Boden, führt zur Eroberung des Kolonialreiches jenseits des Ozeans und erreicht unter der Regierung Philipps II. seinen Höhepunkt. Gewiß kündigen sich innere Schäden, besonders auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiete, immer deutlicher an, die schließlich zu einer allmählichen Zersetzung dieser stolzen Erscheinung führen sollten, aber noch ist alles

überdeckt von dem beherrschenden Einfluß der politischen Macht und dem strahlenden Glanze eines ungewöhnlich reichen künstlerischen Lebens. Man braucht nur an Namen wie Diego Hurtado de Mendoza, den Verfasser des ersten Schelmenromans, des Lazarillo de Tormes, an Lope de Vega und Calderón zu denken oder Maler wie El Greco, Murillo, Velázquez zu erwähnen.

In diese Zeit eines großen äußeren wie inneren Aufschwungs fällt zugleich die Blütezeit der spanischen Mystik [1]). Von ihrer Ausdehnung macht man sich heute schwerlich auch nur eine annähernd richtige Vorstellung. Sachkenner beziffern die Zahl der damaligen, schriftstellerisch hervorgetretenen Mystiker auf etwa 300. Menéndez y Pelayo schätzt die größtenteils unveröffentlichten mystischen Schriften und Traktate sogar auf 3000! Diese Tatsache erscheint um so wunderbarer, je mehr man bedenkt, daß der Boden für ein so stürmisches Aufflammen der Mystik gar nicht vorbereitet war, denn im Mittelalter war diese Richtung der Frömmigkeit in Spanien ganz unbekannt [2]).

In ihrer Anfangszeit (bis etwa 1550) erhielt sie daher alle entscheidenden Anregungen von auswärts, wobei sich verschiedene Ströme unterscheiden lassen. Es sind zunächst die Gedanken Augustins, Gregors d. Gr., Bernhards, Bonaventuras und des auf ihnen fußenden Gerson, die hereinfluten, während die mehr spekulativ eingestellten Areopagitica eine geringere Rolle gespielt haben, als man vermuten würde. Damit verbinden sich Einflüsse, die von der deutschen und der niederländischen Mystik ausgehen. Neuere Forschungen haben gezeigt, in wie großem Umfange Schriften dieser Richtungen im beginnenden 16. Jahrhundert ins Spanische übersetzt worden sind [3]) (Tauler, Ruysbroeck, Thomas a Kempis: de imitatione Christi, die vita Christi des Ludolph v. Sachsen, das Rosetum spiritualium exercitiorum des Johannes Mauburnus, der Libellus de spiritualibus ascensionibus des Zerbolt v. Zütphen u. a.). Ihre häufigen Auflagen beweisen, daß ein wirkliches Bedürfnis

1) Im Jahre 1942 beging Spanien mit großen offiziellen Feierlichkeiten die 400jährige Wiederkehr der Geburt des Heiligen Juan de la Cruz, den die katholische Kirche 1926 zum Kirchenlehrer erhob. Mit dieser Erhebung wurde der unverminderte entscheidende Einfluß der spanischen Mystik, besonders des Joh. v. Kreuz und der Teresa von Jesus, auf die gesamte katholische Frömmigkeit bis in die Gegenwart offiziell dokumentiert. Das päpstliche Erhebungsschreiben nennt Joh. v. Kreuz „Lehrer der Heiligkeit und Frömmigkeit" und seine Schriften „Gesetzbuch und Schule der gläubigen Seele". Sie bilden das bedeutendste und einflußreichste theologische System der katholischen Mystik, das bis heute in der Frömmigkeitserziehung und im Heiligungsstreben besonders in den Klöstern maßgebend ist. Zum Verständnis katholischer Frömmigkeit wird unseren Lesern dieser einführende, sachlich referierende Aufsatz über die spanische Mystik willkommen sein. Wir hoffen, später eine theologische Wertung der mystischen Frömmigkeit folgen lassen zu können. (Schriftleitung.)

2) Abgesehen von P. Rousselot: Les mystiques espagnols, Paris (2) 1869, gibt es keine zusammenfassende Darstellung über die spanische Mystik. Ehe sie geschrieben werden kann, bedarf es noch eingehender Spezialstudien, und müssen noch eine Reihe wichtiger Probleme geklärt werden. Nützlich ist der Überblick von E. A. Peers: Spanish Mysticism, London 1924, besonders um der zahlreichen Texte willen, die im Original und in englischer Übersetzung dargeboten werden. Peers' großes Werk: Studies of the Spanish Mystics, 2 Bd., London 1927—1930, bietet nur eine Essaysammlung über viele spanische Mystiker, ohne die Forschung wesentlich zu fördern, enthält aber eine wertvolle, wenn auch nicht ganz vollständige Bibliographie (I 407—462, II 394—461). Reiche, bibliographische Angaben finden sich bei L. Pfandl: Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit, Freiburg 1929, im Literaturverzeichnis. Instruktiv und als erste Einführung geeignet ist sein Vortrag: Die großen spanischen Mystiker (in: Die Neueren Sprachen 33, 1925, S. 104—121). Einige treffliche und förderliche Bemerkungen auch bei E. Seeberg: Zur Frage der Mystik, Erlangen 1921, S. 17—27.

3) Menéndez y Pelayo hat m. W. darauf zuerst hingewiesen (Historia de las ideas estéticas en España II, Madrid 1884, S. 124). Für Ignatius cf. die feinsinnige Untersuchung von H. Boehmer: Loyola und die deutsche Mystik (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 73, 1, 1921, S. 1—43) und den weiteren Ausbau der dort vorgetragenen Resultate bei L. Zarncke: Die Exercitia Spiritualia des Ignatius v. Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 151), Leipzig 1931. — Den Einfluß der niederländischen Mystiker auf einzelne spanische hat P. Groult sorgsam untersucht: Les mystiques des Pays—Bas et la littérature espagnole du seizième siècle, Louvain 1927.

vorlag, denn es gab damals in Spanien kaum Erbauungsschriften und sie zeigen zugleich, in wie weitem Umfange und wie tiefgehend diese auf alle zugänglichen Geister gewirkt haben müssen. Endlich fehlt es nicht an einer Übernahme italienischer Mystik, und hier sind es besonders Angela da Foligno und Katharina v. Genua, welche die spanischen Mystiker beeindruckt haben. Die Mischung dieser mannigfachen Kreisen entstammenden Gedanken ist verschieden je nach der sie verarbeitenden Persönlichkeit, desgleichen ist die Kraft, das Überkommene mit der eigenen Welt organisch zu verbinden und einen Bau von einheitlicher Geschlossenheit zu errichten, bald größer, bald kleiner. Aber aufs Ganze gesehen wird man sagen dürfen, daß die geschichtliche Entwicklung die spanische Mystik zu immer größerer Freiheit gegenüber der Tradition führt, zu einer immer innigeren Durchdringung des überkommenen Stoffes mit dem eigenen Geiste, zu einer wachsenden Selbständigkeit, bis alles im endenden 16. Jahhrundert wieder von dieser Höhe herabsinkt und im Unproduktiven und der bloßen Kompilation versandet.

Auf die ältesten Vertreter der spanischen Mystik braucht nur kurz hingewiesen zu werden, zumal sie kaum als Mystiker im strengen Sinne des Wortes zu bezeichnen sind, auf Fray Hernando de Talavera und Alejo de Venegas. Alonso de Orozco dagegen scheint mystische Erfahrung besessen zu haben, was u. a. seine Schrift Monte de contemplación zeigt, die den Stufengang des mystischen Lebens beschreibt. Von größter Bedeutung für die Folgezeit ist jedoch Francisco de Osuna geworden, besonders durch sein Buch Tercer abecedario espiritual [4]), eine Anleitung für Anfänger auf dem mystischen Wege. Ganz eingetaucht in den Geist mittelalterlicher Mystik, die Imitatio und Gerson, das Rosetum des Mauburnus und die Schriften Ruysbroecks oft wörtlich wiedergebend, bespricht er in seiner ungezwungenen von einem zum anderen gleitenden, ganz unsystematischen Schreibweise eine Reihe von Fragen, die seine Nachfolger aufgegriffen und weitergeführt haben. So handelt er eindringlich von der Nacht der Sinne, dem allmählichen Sichabwenden von allen geschaffenen Dingen, er warnt vor falscher Süßigkeit, preist die Tränengnade und ist zugleich ein begeisterter Herold der franziskanischen Freude und Liebe. Von besonderer Wichtigkeit sollten aber seine eingehenden Ausführungen über die Sammlung und das „Gebet der Ruhe" werden. Freilich ist seine Terminologie hier wie auch sonst schwankend, indem er darunter bald das mystische Leben als Ganzes, bald ein bestimmtes Stadium, eine bestimmte Gebetsform versteht, aber er rühmt es voll inneren Jubels als das „Kommen des Herrn zur Seele", als den „dritten Himmel". (Tercer abecedario VI 3. Den Abschnitt in freier Wiedergabe bei E. Boehmer, a. a. O. S. 250—252.) Mit allem hat er nachhaltig auf Teresa de Jesús gewirkt, die seit ihrer Jugendzeit den Tercer abecedario studiert hat: „Ich war darum recht herzlich erfreut über jenes Buch und beschloß, den darin vorgezeichneten Weg mit Aufwand aller meiner Kräfte zu verfolgen" (Vida, cap. 6, 6). Gewiß hat sie vieles schärfer gefaßt und ihm einen bestimmten Platz in ihrem klaren System des mystischen Aufstiegs gegeben, aber die Grundlehren ihres bewunderten Vorgängers hat sie sich weithin zu eigen gemacht, und neuere Forschungen haben uns gezeigt, daß auch ihre Bildersprache zu einem guten Teile auf Osuna zurückgeht, der seinerseits wieder in der mittelalterlichen Symbolik wurzelt [5]). So findet sich z. B. die Vorstellung von der Seele als einer Burg mit mehreren Gemächern bereits bei Osuna, und es ist sehr bezeichnend, daß Teresa gerade dieses Kapitel mit Kreuzen am Rande gekennzeichnet hat, was man noch heute in ihrem im Kloster San José zu Avila aufbewahrten Exemplar sehen kann.

---

[4]) E. Boehmer: Franzisca Hernandez und Frai Franzisco Ortiz, 1865, S. 238—310, eingehende Inhaltsangabe des Tercer abecedario. Ausgewählte Abschnitte übersetzt bei Peers: Spanish Mysticism, S. 60—75; cf. auch Peers: Studies I, S. 79—131.

[5]) cf. hierzu das schöne Buch von G. Etchegoyen, L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Térèse, Bordeaux 1923, bes. S. 221—350.

Als sie sich später „höherer Gebetsgnaden" gewürdigt fühlte, diese aber nicht verstand, hielt sie Umschau in verschiedenen Büchern: „Da fand ich in einem derselben, „Aufstieg zum Berge" betitelt, hinsichtlich der Vereinigung der Seele mit Gott alle Zeichen, die ich an mir wahrnahm" (Vida, cap. 23, 11). Es handelt sich um eine Schrift des Bernardino de Laredo: Subida del monte Sion por la via contemplativa (erschienen 1535 in Sevilla). In ihrem dritten Teile gibt sie eine ausführliche Beschreibung des Ruhegebetes, das die Seele von allem frei machen soll, so daß sie sich ganz mit Gott einen kann. Wenn Teresa darüber beunruhigt war, daß sie in diesem Stadium nicht mehr über die Geheimnisse des irdischen Lebens Christi meditieren könne, so führt Bernardino dies geradezu als ein Kennzeichen dieses inneren Zustandes an (Subida III 9). Betont Teresa, daß das Ruhegebet ein Geschenk göttlicher Gnade sei, ohne daß der Mensch dabei irgendwie mithelfen könne (Vida, cap. 14, 2 u. ö.), so hat sich Bernardino bereits viele Jahre vorher ähnlich geäußert (Subida III 18 u. ö.).

Für die Entwicklung Teresas wurde ferner Pedro de Alcántara von großer Wichtigkeit, weil er aus eigener Erfahrung heraus ihre Nöte verstand, ihre bangen Zweifel bannte und alle ihre Fragen beantwortete. Sie rühmt sein exemplarisch strenges Büßerleben (Vida, cap. 27) und schreibt von ihm: „Er ist auch der Verfasser einiger Büchlein über das innerliche Gebet, die er in spanischer Sprache schrieb und die gegenwärtig sehr verbreitet sind" (Vida, cap. 30, 2). Sie spielt damit wohl vornehmlich an auf den „Tratado de la ovación y meditación", der eine freie Bearbeitung des „Libro de la ovación y meditación" von Fray Luis de Granada ist[6]). Pedro de Alcántara zählt zu den berühmtesten spanischen Mystikern, aber der Hauptteil dieser seiner wichtigsten Schrift behandelt nur die unteren Stadien des „mystischen Weges", ist aber gerade durch die Knappheit des Ausdrucks, durch die Klarheit der Gedankenführung und die lebhafte Ausmalung der Meditationen eindrucksvoll geworden und bildet ein solides Fundament für die Schilderung des höheren mystischen Lebens. Mit der von den Kräften des Verstandes gewirkten Meditation beginnt der Mystiker, erhebt sich zur Herzensbetrachtung, die vom Willen und den Affekten gewirkt wird und die echt franziskanisch zur Vereinigung mit Gott in der Liebe emporführt.

Neben den Franziskaner Pedro de Alcántara tritt der Dominikaner Fray Luis de Granada. Ist er auch vorwiegend ein aszetischer Schriftsteller, so finden sich doch in seinen Werken genügend Hinweise, die in ihm einen verborgenen Mystiker ahnen lassen. Wie hinreißend sind seine Ausführungen über die unio, über die acht Stufen der Liebe, bis Liebender und Geliebter in der Liebe geeint werden, bis eine Umformung der Seele in Gott selbst stattfindet! Immer wieder umkreist er in seinen Gedanken Gott als das höchste Gut, in dem allein das Herz Ruhe findet, voll Sehnsucht streckt er sich nach ihm aus, um der Gnade gewürdigt zu werden, die ihn emporzieht. Damit verbindet sich als weiteres Charakteristikum seine innige Liebe zur Natur, die ihm eine Brücke zu Gott ist und das Verlangen zum Vater immer aufs neue entzündet. Er preist mit beredten Worten die Schönheit des Sternenhimmels und die Erhabenheit des Meeres, die Lieblichkeit von Blumen und Früchten und hat gerade mit diesen Schilderungen starken Eindruck auf Luis de León ausgeübt.

Dieser nimmt unter den spanischen Mystikern insofern eine besondere Stellung ein, als er stark vom Humanismus beeinflußt ist. Wie bei Luis de Granada, so treffen wir auch bei ihm eine ausgeprägte Naturliebe an, die in manchen Prosawerken, besonders aber in seiner Lyrik breit ausströmt und

6) Die Frage ist seit langem sehr umstritten. Für obige Lösung setzen sich ein P. Pourrat: La spiritualité chrétienne III, Paris (2) 1925, S. 140, A. 3; Peers: Studies II, S. 108—111; G. Etchegoyen, a. a. O., S. 43 (nach erneuter handschriftlicher Prüfung) u. a. Die gegenteilige Ansicht vertritt z. B. L. Pfandl: Franziskanische Mystik des 16. Jahrhunderts in Spanien (in: Zeitschrift für romanische Philologie 47, 1927, S. 310).

streng religiös zu deuten ist. So gewiß ihm die systematische Kraft abgeht, so finden sich doch in seinen Schriften zahlreiche Hinweise und Andeutungen, die einen Rückschluß auf eigene mystische Erfahrungen erlauben (Geburt Christi im Inneren der Seele, oratio mentalis, höhere mystische Zustände und das Erlebnis der unio [7]). Mit den großen Erscheinungen auf dem Gebiete der spanischen Mystik kann er indes nicht Schritt halten, so liebenswert seine Persönlichkeit auch sein mag.

Man spürt den Abstand deutlich, wenn man ihn mit den beiden überragenden Mystikern vergleicht, die der Karmel hervorgebracht hat, mit Teresa de Jesús und Juan de la Cruz. In ihnen erreicht die spanische Mystik ihren Höhepunkt. Teresa zählt zu den anziehendsten Frauengestalten der katholischen Kirchengeschichte, gleich hervorragend als Mystikerin, Schriftstellerin und Reformatorin des Karmels. Allen religiösen Einflüssen der Zeit weit geöffnet, aber nur das auswählend, was ihrer Eigenart entsprach, und mit dieser zu einer festgefügten Einheit verbindend; unbeirrt von äußeren Verleumdungen, nicht geschreckt durch schmerzvolle, innere Anfechtungen ruhig ihre Straße ziehend, wachsend im Leid, sich verzehrend in Tätigkeit, ganz versenkt ins Gebet, ihre Schriften meist nachts bei anhaltenden körperlichen Schmerzen in fliegender Eile entwerfend — so erscheint uns Teresa. Ihre geheimen Erfahrungen hat sie voll innerer Glut und zugleich mit scharfer psychologischer Beobachtungsgabe geschildert, verschieden in jeder Schrift, je nach der Höhe ihrer Reife. Von immer neuen Seiten aus umkreist sie das große Geheimnis ihres Daseins, sie sucht es durch eine überraschende Fülle von Bildern, Vergleichen und Symbolen zu klären, ohne doch den Schleier ganz zu lüften. Berühmt sind ihre Schilderungen der „Gebetsgnaden" in ihrer Lebensbeschreibung (Libro de la vida) und in ihrer Altersschrift, der „Seelenburg" (El castillo interior o las moradas). In jener sucht sie alles durch das breit ausgeführte Bild von der verschiedenen Bewässerung (= verschiedene Gebetsarten) des Gartens (= Seele) zu verdeutlichen. Wie diesem das Wasser durch einen mit der Hand geschöpften Eimer oder durch ein Schöpfrad, durch ein Rinnsal oder durch den vom Himmel fallenden Regen zugeführt werden kann, so müsse man im Gebetsleben unterscheiden zwischen der gewöhnlichen Betrachtung, dem Gebet der Ruhe, der Vereinigung und der Verzückung (Vida, cap. 10—22). Dabei entspricht die allmähliche Verringerung der gärtnerischen Arbeitsleistung aufs genaueste der schrittweisen Ausschaltung der seelischen Kräfte und dem immer stärkeren Betonen der göttlichen Aktivität, d. h. dem Wachsen der Gebetsgnaden ins Übernatürlich-Mystische hinein. In der „Seelenburg" ist ihre innere Erfahrung weiter fortgeschritten, daher führt sie uns noch höhere Stadien des geistlichen Lebens vor, wobei sie mit bewunderungswürdiger psychologischer Kunst und einer ungewöhnlichen Aufgeschlossenheit für feinste Nuancierungen und Differenzierungen ihr visionär-ekstatisches Leben in all seiner Mannigfaltigkeit und seinen für ein ungeschultes Auge kaum wahrnehmbaren Zwischenstufen schildert, bis in der siebenten und innersten Wohnung das Ziel alles Strebens, die mystische Vermählung mit Gott, erreicht ist [8]). Tere-

---

[7]) Peers: Studies I, S. 291—344, gibt eine liebevolle Schilderung, die jedoch der komplexen Erscheinung des Augustiners nicht ganz gerecht wird; in Spanish Mysticism, S. 157—172, teilt er einige wichtige Texte mit, darunter auch mehrere schwungvolle Gedichte, wie das berühmte Noche Serena. Etliche Gedichte hat Melchior Diepenbrock übersetzt in „Geistlicher Blumenstrauß aus spanischen und deutschen Dichtergärten" (3) 1853. Das Beste über Luis de León als religiösen Lyriker stammt aus der Feder K. Voßlers: Poesie der Einsamkeit in Spanien, 1940, S. 177—199 (hier auch viele feinsinnige Übertragungen).

[8]) Die Literatur über Teresa ist fast unübersehbar groß. Ich verweise der Kürze wegen nur auf Peers: Studies I, S. 151—191; G. Etchegoyen, a. a. O., S. 64ff. Vielleicht darf ich auch meinen Aufsatz anführen: Das visionär-ekstatische Erleben der S. Teresa de Jesús in seiner Entwicklung (in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 45, 1926, S. 433 bis 452), wo ich mich um ein schärferes Erfassen der verschiedenen mystischen Zustände und deren chronologische Fixierung bemüht habe.

sas Bedeutung für die Geschichte der Mystik ist vor allem darin zu sehen, daß sie diese höheren Bezirke des mystischen Gnadenlebens erfahrungsmäßig kannte, sie klar beschrieb und eine feste Terminologie sowie eine geordnete Stufenfolge schuf.

Bei diesem Vorhaben wurde sie von ihrem Ordensbruder und geistlichem Freunde Juan de la Cruz wirksam unterstützt. Geboren im Jahre 1542, verdankt er seine erste Ausbildung den Jesuiten, in Salamanca treibt er eingehende philosophische Studien, und die hierbei gewonnene strenge Zucht des Denkens macht sich in seinen mystischen Traktaten überall bemerkbar und bildet ein heilsames Gegengewicht gegen den überquellenden Reichtum lyrischer Stimmungen, die sein Werk durchziehen. Daß er frühzeitig mystische Einflüsse erfahren hat — namentlich von den in spanischer Übersetzung vorliegenden deutschen Mystikern —, darf als sicher gelten, entscheidend für seine Entwicklung war aber die Begegnung mit Teresa (1567), die ihn für den Karmel und dessen Reform gewann. Dies verwickelte ihn zwar in die heftigen Kämpfe, die Teresa in den nächsten Jahren zu bestehen hatte, führte zu seiner Gefangennahme (1577) mit all ihrem Leid, ließ aber gerade im Gefängnis sein lyrisches Talent erwachen und gab den Anstoß zur Niederschrift seiner geistlichen Erfahrungen. In den letzten zehn Jahren seines Lebens (1582—1591) hat er sein Werk vollendet, das bei aller Ähnlichkeit mit dem theresianischen doch bedeutsame Eigenzüge aufweist [9]).

Zunächst ist es durch einen straffen Aufbau charakterisiert. Der Weg führt allmählich auf rauhem Bergpfad zum Gipfel des „Karmel", durch die Schrecken der „dunklen Nacht" zum strahlenden Glanz der „göttlichen Liebesflamme". Den Beginn der dunklen Nacht, die Nacht der Sinne, schildert das erste Werk, der „Aufstieg zum Berge Karmel" (Subida del monte Carmelo). Es hat vornehmlich die äußere Reinigung und Vervollkommnung des Menschen im Auge und deckt sich im wesentlichen mit den üblichen Ausführungen über die via purgativa. Ganz originell ist Juan dagegen in der „Noche oscura del alma", in der Schilderung der dunklen Nacht des Geistes, der reinigenden Beschauung. Das göttliche Licht, das gewaltig in die Seele einströmt, setzt sie zunächst in Dunkelheit, Verlassenheit und Anfechtung. Die Seelenkräfte werden ausgeschaltet, aus der Aktivität in die Passivität versetzt, um dadurch die Sammlung und Konzentration auf das Göttliche zu ermöglichen. Der Mensch steht unter dem Eindruck des Todes, erlebt das Gefühl der Gottesferne mit unerhörter Intensität, und es steigert sich in ihm das Bewußtsein der Sündigkeit. Diese Stimmung vollendeter Trostlosigkeit wächst noch dadurch, daß die Seele nichts von Gott im Gebete erflehen kann; sie bezieht daher das Wort aus den Klageliedern auf sich: „Er versetzte mich in Finsternis gleich den auf ewig Toten." Und doch ist diese passive Reinigung notwendig, denn sie beseitigt die letzten Unvollkommenheiten und läßt plötzlich eine Ahnung von der Liebe Gottes emporflammen, einen gewaltig auflodernden Sehnsuchtsdrang, dessen Stärke eine neue Pein bedeutet. Die dunkle Nacht ist also durch eine Doppelheit der Stimmung gekennzeichnet, durch Reinigung und Entzündung, und je weiter sie vorschreitet, um so mehr nehmen die Anfechtungen an Intensität ab, um so lichter wird es, bis dem Morgenrot vergleichbar das „Feuer der Wertschätzung Gottes" in ihr brennt, das sich bis zur „lebendigen Liebesflamme" steigert.

Hieran schließt sich der „Zwiegesang der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam" an (Cántico espiritual entre el alma y Cristo su esposo), eine freie Nachdichtung des Hohenliedes, die in immer neuen Bildern das Geheimnis der unio mystica umkreist. Kein Mystiker ist so tief in diese letzten Bezirke eingedrungen wie Juan de la Cruz, keiner hat davon so beredt und anschaulich zu schreiben verstanden wie er: „Feurige Glut des Ausdrucks,

[9]) Über Einzelheiten cf. J. Baruzi: Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris 1924, S. 69—228.

sinnige Erhabenheit der Bilder, unsägliche Zartheit des Gefühls vereinigen sich zu einem lyrisch-mystischen Bilde von unerhörter Klang- und Farbenpracht." (L. Pfandl: Die großen spanischen Mystiker. S. 120 f.)

Dieser in die Schau Gottes versunkene Fromme besitzt zugleich eine starke dichterische Begabung, er ist ein begnadeter Lyriker, dem Strophen von zauberhafter Wirkung gelingen [10]). Seine Werke eröffnet er mit einem Gedicht voll geheimer Musik, dem er sofort nach Art der Allegoriker einen religiös-mystischen Sinn unterschiebt, um es dann Vers für Vers zu erklären. Aber zugleich ist er ungemein stark an der theologischen Seite der Mystik interessiert. Er schafft sich nicht nur eine selbständige, aus der Scholastik abgeleitete Terminologie, er lebt auch ganz im Thomismus, baut ihn in sein System ein und überhöht ihn damit nach der mystischen Seite hin [11]). Es ist eine reizvolle Aufgabe, im einzelnen zu zeigen, wie das mystische Gnadenleben in der dogmatischen Gnadenlehre des Katholizismus verankert wird, wie diese das Fundament bildet, während jenes in seiner reinsten Ausprägung als eingegossene Beschauung und mystische Vermählung Wirkung und Entfaltung einer besonderen „Gnadenveranlagung" ist, einer gratia specialis bzw. specialissima; d. h. „das mystische Leben ist die höchste, aber zugleich auch eine außerordentliche und besondere Entfaltung des christlichen Gnadenlebens" (Winklhofer S. 160). So trägt das Werk Juans de la Cruz trotz aller weitgehender Übereinstimmungen mit dem Teresas doch auch seine besonderen Züge, denn sein Autor ist ein wirklicher Dichter, ein geschulter Thomist, ein systematisch veranlagter Kopf und lebt mit nie wieder erreichter Intensität und Ausdauer in den höchsten Regionen des mystischen Lebens. Teresa hat diese seine Eigenart klar erkannt und einmal etwas humorvoll kritisiert: „Gott bewahre uns vor Leuten, deren Geist so hoch schwebt, daß sie alles zur vollkommenen Beschauung machen wollen, sei es, was es wolle [12])."

Unter den späteren Vertretern des geistlichen Lebens wäre vornehmlich Juan de los Angeles (1536—1609) zu erwähnen, eine feinsinnige, zarte und freundliche Erscheinung, mehr moralistisch und psychologisch als ausgesprochen mystisch eingestellt. Vertraut mit der üblichen theologischen Bildung, bewandert in den Schriften der älteren Mystiker, von Plato stark beeinflußt, gibt er in seinen zahlreichen Schriften eingehende psychologische Analysen und Beschreibungen des mystischen Innenlebens, wobei er indes keine Vollständigkeit erstrebt und sich im einzelnen eng, oft wörtlich seinen Vorlagen anschließt [13]). So sympathisch uns seine Schriften auch berühren mögen, man spürt aus allem doch das Epigonenhafte heraus, das bloße Anhäufen fremden Materials, das unvermittelt nebeneinander gestellt, aber nicht mehr mit der eigenen Welt organisch verknüpft wird. An die Stelle des persönlich Erfahrenen tritt das Vertrautsein mit den Anschauungen früherer Mystiker, die man kenntnisreich reproduziert, aber nicht innerlich nach-

---

[10]) Stork: Des hl. Joh. v. Kreuz und der hl. Theresia v. Jesus sämtliche Gedichte übersetzt, Münster 1854; Des hl. Johannes v. Kreuz sämtliche Werke V, 1929, S. 183 bis 240, enthält die neueste Übertragung. Über den Heiligen als Lyriker cf. J. Baruzi, a. a. O., S. 305—374 u. ö.; Peers: Studies I, S. 269—283; K. Voßler, Poesie der Einsamkeit in Spanien, 1940, S. 258—266.

[11]) Das im einzelnen mit großer Belesenheit scharfsinnig ausgeführt zu haben, ist ein Verdienst von A. Winklhofer: Die Gnadenlehre in der Mystik des Hl. Johannes v. Kreuz (= Freiburger Theol. Studien 43), 1936.

[12]) Satirische Kritik der hl. Theresia, in Neues Deutsches Übersetzungswerk V, 1938, S. 323.

[13]) Darüber haben die sorgfältigen Untersuchungen von P. Groult, a. a. O., S. 203 bis 265, erwünschtes Licht verbreitet. Auf S. 186 ff. gibt er eine kurze, zusammenfassende Schilderung dieser Persönlichkeit, die auf den Forschungen von Menéndez y Pelayo u. a. fußt, und der sich unsere Charakteristik im wesentlichen angeschlossen hat. Die Juan gewidmete Literatur ist nicht sonderlich groß, cf. Peers: Studies I, S. 347—405; in Spanish Mysticism, S. 127—137, legt er einige interessante Texte in englischer Übersetzung vor, u. a. auch eine Probe aus den Triunfos del amor de Dios.

erlebt. Dieser Verlust der Tiefendimension führt zu einem allmählichen Versanden des einst so machtvoll rauschenden Stroms der spanischen Mystik.

Und doch sollte ihr eine große geschichtliche Fernwirkung beschieden sein, was allein schon die zahlreichen Übersetzungen aller Hauptwerke in die verschiedensten Sprachen bezeugen. Das gilt in erster Linie von der Mystik des Karmel. Als sich im beginnenden 17. Jahrhundert die Klöster der unbeschuhten Karmeliten in Frankreich auszubreiten begannen, bedeutete dies zugleich einen Siegeszug der karmelitischen Mystik [14]). Franz v. Sales verdankt ihr wesentliche Anregungen, die Quietisten suchen in ihr vergeblich einen Bundesgenossen, und bis zur neukatholischen Mystik hin steht man unter den starken Einflüssen dieser Richtung [15]). Daneben hat Luis de Granada auf die Folgezeit gewirkt. Franz v. Sales empfiehlt seinen Guia de peccadores, in England wird er in anglikanischen und sogar in puritanischen Kreisen eifrig studiert [16]).

Bildeten die spanischen Mystiker durch ihren Rückgang auf ältere mystische Traditionen und deren originelle Weiterbildung eine wichtige Voraussetzung für den siegreichen Durchbruch der katholischen Restauration und damit zugleich auch eine geistige Grundlage für die Gegenreformation, so strahlte anderseits ihre Welt auch auf das künstlerische Leben aus. Leider ist die Forschung den Anregungen, die etwa Teresa der bildenden Kunst wie der Malerei vermittelt hat, noch nicht nachgegangen, daß hier aber enge Beziehungen obwalten, erkennt man allein schon an Berninis Transverberation der Heiligen, einem Bildwerk, das den Theresienaltar der Kirche Santa Maria della Vittoria in Rom schmückt [17]). Daneben laufen viele Fäden von der spanischen Mystik zur modernen Literatur hin. M. Freiherr v. Waldberg hat in einer schwungvoll geschriebenen Abhandlung zu zeigen versucht, wie sich in jenen Kreisen der Begriff der „schönen Seele" herausbildet [18]), wie dieser dann in die Romanliteratur eindringt und über Frankreich auch nach Deutschland kommt. Die Wurzeln der modernen Sentimentalität und Empfindsamkeit, die im 18. Jahrhundert solche Triumphe feiern sollte und gegen die der „Sturm und Drang" wie die großen deutschen Klassiker in breiter Front ankämpften, liegen im Spanien der Teresa [19]), und die psychologisierende Art der Kirchengeschichtsschreibung eines Gottfried Arnold ist in ihren Ursprüngen nur von dorther zu verstehen.

So weitreichende geschichtliche Wirkungen können aber nur von einer Bewegung ausgehen, die eine scharf ausgeprägte Eigenart besitzt. Die spanische Mystik ist nicht metaphysisch interessiert, die spekulative Seite, die der deutschen Mystik eigen ist, fehlt hier fast ganz. Daher ist sie vornehmlich praktisch eingestellt und kreist um das Verhältnis der Seele

---

14) Einiges bei H. Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, 1875, S. 64 ff. Die Darstellung krankt aber daran, daß die großen spanischen Mystiker als die Ahnherren des Quietismus erscheinen. Umfassender ist alles bei H. Bremond geschildert: Histoire littéraire du sentiment religieux en France, bes. Band II: L'invasion mystique, Paris 1923, bes. S. 193 ff.

15) cf. u. a. den gelehrten Artikel von P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine O. C. D. im Dictionnaire de Spiritualité II, Sp. 171—209.

16) Maria Hagedorn: Reformation und spanische Andachtsliteratur (= Kölner Anglistische Arbeiten 21, 1934) gibt hierüber eingehende Nachweise.

17) Über „Bild und Gestalt mystischer Kunst" handelt Rudolf Franz Merkel in dem 1940 erschienenen Werk: Die Mystik im Kulturleben der Völker, Hamburg, Hoffmann & Campe Verlag, 228 S. Auch Heinrich Lützeler untersucht verschiedentlich die aus der Mystik für die Kunst geflossenen Anregungen, besonders in: Die christliche Kunst des Abendlandes und: Die spanische Kunst in Handbuch der Spanienkunde.

18) Studien und Quellen zur Geschichte des Romans I: Zur Entwicklungsgeschichte der „schönen Seele" bei den spanischen Mystikern (= Literarhistorische Forschungen 41, 1910). Bei Lektüre dieser Schrift war ich geradezu erschrocken über die einseitig erotische Auslegung der spanischen Mystiker, insonderheit der S. Teresa, die m. E. völlig abwegig ist. Vgl. über das Problem Mystik-Erotik einige treffende Beobachtungen bei E. Seeberg: Zur Frage der Mystik, 1921, S. 43—46.

19) M. Wieser: Der sentimentale Mensch, 1924, S. 38.

zu Gott. Sie konzentriert sich daher auf das eigene Selbst, zergliedert die Seele in ihre verschiedenen Kräfte, erwirbt sich ein Gefühl für immer feinere Nuancierungen und Schattierungen. Diese sich stets reicher ausbildende Beobachtungsgabe, diese Reizbarkeit und Erregbarkeit ist ein weiteres Charakteristikum. Damit hängt das Bestreben zusammen, die einzelnen Stadien klar und scharf zu erfassen, von ähnlichen zu sondern, eine bestimmte und eindeutige Terminologie zu schaffen und eine Stufenfolge aufzustellen, die für die kommende Mystik klassische Bedeutung erlangen sollte. Die höheren mystischen Stufen werden besonders von den großen Karmeliten lichtvoll behandelt, als Form des Gebetes gewürdigt und in ihrem ständigen Wechsel mit der Anfechtung dargestellt. Dabei wird gerade durch diese innere Spannung ein einseitiges Genießen und Schwelgen in sublimeren Gefühlen an der Wurzel abgeschnitten, ein herber, ernster und strenger Geist anerzogen, aller Nachdruck auf den Willen gelegt, der sich in der Erfüllung praktischer Aufgaben auswirken muß und dessen ruhelose Aktivität in der Beschauung seine geheime Kraftquelle besitzt.

Diese Bewegung will kirchlich sein, sie bekämpft daher die häretischen Alumbrados [20]) leidenschaftlich, sie steht auf der Wacht gegen die Reformation, indem sie die Kräfte der Frömmigkeit mobilisiert [21]), die Orden reformiert und der alten Strenge zuführt. Der Beichtvater, dem man unbedingten Gehorsam schuldet, gewinnt für sie eine wachsende Bedeutung, die Exercitien des Ignatius, die diesem mystischen Boden entwachsen sind, spielen eine immer größere Rolle, die Messe wird der Nährboden für das mystische Gnadenleben, das deutlich sakramentale Färbung trägt, und das thomistische System bildet für jenes den Rahmen. So erkennt man, wie alle Strömungen des kirchlichen Lebens im damaligen Spanien sich in dieser Mystik getroffen haben, die daher nur von diesem ganz bestimmt geprägten Untergrund aus recht verständlich ist, die aber mit der Expansion des spanischen Geistes auch in andere Länder übergriff, der katholischen, insonderheit der mystischen Frömmigkeit den Stempel ihrer Eigenart aufprägend und auch das künstlerische Leben befruchtend.

---

20) Über die Gruppen der Alumbrados ist die Forschung immer noch nicht ins Klare gekommen. Es muß sich um Kreise gehandelt haben, die das äußere Gebet zugunsten des inneren vernachlässigten, die alles auf eine direkte Erleuchtung durch den hl. Geist zurückführten und damit die Gnadenmittel der Kirche entwerteten, die sich lediglich der Schau Gottes widmeten und deshalb die Betrachtung der Menschheit Christi, bes. seines Leidens, glaubten überspringen zu können. Baruzi hat dieser Frage einige aufschlußreiche Seiten gewidmet (a. a. O., S. 251 ff.).

21) Das Verhältnis Reformation—Spanische Mystik hat H. Bechmann näher zu bestimmen versucht in seiner Broschüre: Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu, 1922. Abgesehen davon, daß die beiden letzten Worte des Titels die sprachliche Ausrüstung des Autors in kein günstiges Licht setzen — ‚di Jesu' ist weder italienisch noch spanisch —, er ist auch rein sachlich dieser schwierigen Aufgabe nicht gewachsen. So krankt die Darstellung der theresianischen Mystik an zahlreichen Mängeln, von denen die Ignorierung der „Seelenburg" einer der hauptsächlichsten ist. Das recht komplizierte Problem verdiente eine eingehende Behandlung von der Hand eines wirklichen Kenners; die Darlegungen würden sich dann von selbst zu einem wertvollen Beitrag zur Konfessionskunde auswachsen und zugleich neues Licht auf die vielverhandelte Frage ‚Luther und die Mystik' werfen. Für besonders fruchtbringend halte ich es, wenn man einmal energisch der verschiedenen Ausprägung der Anfechtung nachgehen würde. Vergleicht man z. B. gewisse Ausführungen der „Dunklen Nacht" bei Juan mit Schilderungen Luthers (etwa Resolutiones disputationum de indulegentiarum virtute, conclusio XV (W. A. I, 557 f.), so ist man zunächst über eine scheinbare, sich zuweilen bis auf den Wortlaut erstreckende Übereinstimmung überrascht. Diese erklärt sich natürlich aus dem weitreichenden Einfluß der deutschen Mystik (insonderheit Taulers), die für beide Erscheinungen die gemeinsame Quelle bildet. Bei näherer Prüfung treten jedoch sofort die tiefgreifenden Unterschiede zutage. Dort bilden die Anfechtungen den Gegenpol zum mystischen Gnadenleben, hier werden sie mit der neu gefaßten Rechtfertigungslehre in engsten Zusammenhang gebracht. Dementsprechend verschiebt sich auch die Art, wie die tentationes überwunden werden. Dort gewinnt der Beichtvater steigende Bedeutung, hier klammert sich der Gläubige allein an das Wort Gottes, an die göttliche promissio, die ihm Sündenvergebung und damit Friede, Freude und Seligkeit zusichert.

Die Vorbereitungen zur Vierjahrhundertfeier des Konzils von Trient.

Von Kurt Dietrich Schmidt.

Am 13. Juli 1945 jährt sich zum 400. Male der Tag, da das Konzil von Trient nach einer langen, krisenreichen Vorgeschichte endlich eröffnet wurde. Auch sein Verlauf brachte eine Fülle von Schwierigkeiten. Trotzdem ist die Bedeutung des Konzils groß geworden. Nicht so sehr durch die Neuheit seiner Lehren. Es hat sich damit begnügt, Luther wie auch dem Humanismus gegenüber die traditionelle katholische Lehre zu wiederholen, allerdings unter Rückgang auf die via antiqua, also unter Rückkehr zur thomistischen Doktrin, die damit verbindlich wurde. Das bedeutete zweifellos eine Vertiefung der Heilslehre, wenn man mit nominalistischen oder humanistischen Positionen vergleicht. Darin lag zugleich auch die Abweisung Luthers; denn dieser hatte bewußt auch Thomas als unzureichend abgelehnt. Theologisch hat so das Konzil

1. der katholischen Kirche die innere Sicherheit wiedergegeben, die sie unter dem Ansturm Luthers und des Humanismus verloren hatte. Dies geschah, indem das Konzil, wenn auch nicht automatisch, so doch allmählich sich durchsetzte. Ohne diese Sicherheit wäre der Ansturm der Gegenreformation undenkbar. So hat das Konzil indirekt größte Bedeutung für die Geschichte der protestantischen Kirchen;

2. hat das Konzil den Grund dafür gelegt, daß Thomas von Aquin der Normaltheologe der katholischen Kirche geworden ist. Endgültig wurde er dies zwar erst durch Leo XIII. nach mancherlei theologiegeschichtlichen Schwankungen. Aber den entscheidenden Zug hat doch schon das Tridentinum getan. Damit hat es die Geschichte der katholischen Theologie in erstaunlichem Maße bestimmt. Thomas aber und ebenso die auf ihm beruhenden Dekrete des Tridentinums stellen ernste Fragen an die evangelische Theologie. Man darf ruhig sagen: erst wer ihnen ins Auge gesehen und standgehalten hat, wird der reformatorischen Eigenart sich wirklich bewußt. Mancher Irrweg unserer eigenen Theologie wäre vermieden, wenn wir uns allezeit die Fragen hätten stellen lassen, die von hier aus gestellt werden, z. B. in bezug auf die Lehre von der Heiligen Schrift, der Anthropologie (Erbsünde), der Rechtfertigung, der Sakramente, des Wesens der Ehe usw.

3. hat das Tridentinum durch seine „Reformdekrete" eine erhebliche Bedeutung für die kirchenrechtliche Entwicklung und für das praktische Leben des Katholizismus erlangt. Das ist eine Seite, die den Protestanten weniger stark berührt, die aber für die innere Konsolidation der katholischen Kirche sehr bedeutsam gewesen ist. Wir sollten sie deshalb nicht ganz übersehen.

4. Das gleiche gilt von der politischen Bedeutung des Tridentinums. Das Konzil von Trient als Ganzes ist ein tragender Pfeiler der katholischen Kirche geworden. Kein Wunder, daß sie sich rüstet, das 400. Jubiläum in großem Stil zu feiern. Die Anregung dazu gab der verstorbene Erzbischof von Trient, Celestino Endrici, der bereits 1937 eine Anzahl von interessierten Geistlichen und Laien zu einer Besprechung eingeladen hat; sie führte am 30. Juni 1938 zur Bildung eines Diözesankomitees. Am 11. Februar 1938 teilte der Erzbischof seinen Plan auch dem Papst mit und bat um dessen Zustimmung, die ihm am 7. April 1938 durch ein Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Pacelli ausgesprochen wurde. Die geistige Vorbereitung des Jubiläums wurde vom Papst unter die Leitung des Kardinals Ermenegildo Pellegrinetti gestellt. Dieser ist am 29. März 1943 gestorben. Ob er schon einen Nachfolger erhalten hat, ist hier noch unbekannt.

Der Vorbereitung dient seit 1942 eine eigene Zeitschrift „Il Concilio di Trento", von der mir die 2. Vierteljahrsnummer des Jahrganges 2 (April 1943) vorliegt. Die Einzelnummer ermöglicht bereits einen guten Blick in die Zeit-

schrift, da der Leitaufsatz dieser Nummer ein volles Programm enthält, das der um die Geschichte des Tridentinums wohlverdiente Hubert Jedin entwickelt unter dem Titel „Cioche la storia del Concilio si attende dalla storia ecclesiastica italiana" („Was die Konzilsgeschichte von der Kirchengeschichte Italiens erwartet"). Er weist zunächst darauf hin, daß die italienischen Lokalarchive wohl noch erhebliche Ergänzungen zu den „Quellen" des Tridentinums bieten könnten, nämlich biographische Quellen für die einzelnen Teilnehmer. Da diese zum größten Teil Italiener waren, hat die italienische Historie hier eine Sonderaufgabe. Ob sie fruchtbar sein wird, bleibt fraglich. Giuseppe M. Pou O. F. M. geht im gleichen Heft mit großer Gelehrsamkeit den Franziskanern biographisch nach, die an der ersten Periode des Konzils teilgenommen haben. Das Ergebnis entspricht nicht dem Aufwand. Was franziskanischer Geist etwa auf dem Tridentinum zu dieser Zeit gewirkt hat, bleibt völlig im Dunkeln. Angelus Walz O. P. versucht das mit wesentlich größerem Erfolg für die Dominikaner in der ersten Konzilszeit herauszuarbeiten. Daß im Erbsündendekret die unbefleckte Empfängnis Marias n i c h t definiert wurde, wie der spanische Kardinal und kaiserliche Vertrauensmann Pachecco wollte, ist z. B. auf den Einspruch der Dominikaner zurückzuführen. Aber auch Walz begnügt sich damit, die Rolle der am Konzil anwesenden Dominikaner zu schildern. Würde man daneben den Einfluß dominikanischer T h e o l o g i e auf dem Tridentinum untersuchen, käme man erheblich weiter. Auf jeden Fall versprechen rein biographische Untersuchungen nur dann wichtige neue Erkenntnisse, wenn sie das Leben führender Persönlichkeiten zum Gegenstand haben.

Wichtiger ist ein Anderes. Jedin weist mit Recht darauf hin, daß das tridentinische Reformwerk nicht richtig beurteilt werden kann, wenn man die Zustände, die vorher in den Diözesen herrschten, die Bedingungen, unter denen die Bischöfe arbeiten mußten, die Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hatten, nicht wirklich kennt. Die Reformversuche, die vorher gemacht wurden, sind ebenso wichtig. Da öffnet sich für die Lokalkirchengeschichte ein weites Feld, auf das Jedin mit staunenswerter Einzelkenntnis Lichter fallen läßt. Es wäre sehr fruchtbar, wenn diese Anregungen aufgenommen würden, wie das in dem Beitrag von Paolo Enerrini über das Reformwerk eines bischöflichen Generalvikars in Verona in den Jahren 1552 und 1553 z. B. geschieht. Das gleiche gilt von Jedins Hinweis auf das innere Leben der Gemeinden, das das Konzil in mehreren Dekreten berührt. Auch über die vortridentinische Predigt wäre, schreibt er mit Recht, genauere Kenntnis dringend erwünscht. Das Verhältnis zwischen Klerus und Laien, der Anteil der Laien am kirchlichen Leben verspräche ebensolche Aufklärung (S. 171 f.). Nur die italienische Kirchengeschichte kann auch die Frage beantworten, die doch für die Gesamtkirchengeschichte und die Konzilsgeschichte so wichtig ist, warum die reformatorische Bewegung in Italien nicht größere Erfolge gehabt hat. Jedin weist vor allem auf die völlig andere Lage hin, in der sich die italienischen Territorialherren, die Medici, Gonzaga, Este usw. gegenüber dem Papsttum befanden als die deutschen und hat damit einen äußerst wichtigen Fingerzeig gegeben; es lohnte sich, ihm nachzugehen.

Aber über den Einzelaufgaben übersieht Jedin nicht die großen Dinge. Er schreibt zum Schluß: „Das Konzil von Trient ist das Theater, auf dem die geistigen Potenzen der damaligen Zeit: die Renaissance, der Humanismus, die Reformation, die moderne Staatsidee miteinander gekämpft haben um die Eroberung der Seele und der Sitte des Abendlandes. Auch unter diesen Gesichtspunkten erwartet die Geschichte des Konzils neues Licht von denen, die ihre Kräfte der Erforschung des italienischen Anteils an diesen Ideen widmen.

Bei der programmatischen Bedeutung des Aufsatzes von Jedin mußte ausführlicher über ihn berichtet werden. Die anderen Aufsätze des Heftes gleichen dem ersten an Gelehrsamkeit, aber nicht an Bedeutung. Drei sind schon berührt. Zu erwähnen ist lediglich noch der Aufsatz von Luigi Carcereri über den „Reichstag von Augsburg und die kaiserlichen Forderungen

in Bologna und Rom" (1547/8). C. greift also eine der peinlichsten Fragen aus der politischen Geschichte des Konzils auf. Da das Heft aber nur den Schluß der Arbeit enthält, ist ein Urteil über ihren Wert nicht möglich. Neben den Aufsätzen finden sich Notizen und Besprechungen, auch solche von Aufsätzen. So ist die Zeitschrift auf jeden Fall eine gute Hilfe für alle, die sich mit der Geschichte des Tridentinums befassen und zugleich eine wirklich würdige Vorbereitung der Jahrhundertfeier.

Neben das Programm, das die besprochene Zeitschrift enthält, trat ein zweites, das die Herz-Jesu-Universität in Mailand aufgestellt hat. Ein Aufsatz im Osservatore Romano vom 26. 2. 1943 gibt von ihm Kenntnis. Es sollen durch viele Mitarbeiter, Theologen, Historiker, Juristen, Philosophen Reihen von Einzeluntersuchungen geschaffen werden, die die Geschichte des Konzils und seine Bedeutung erhellen: Eine erste Gruppe hat seine Vorgeschichte zum Gegenstand. Sie steht unter dem Gesichtspunkte der katholischen Reform. Das Konzil gilt als der Höhepunkt einer mehr als hundertjährigen, immer mehr an Stärke gewinnenden Entwicklung. Humanisten, Männer, die die christliche Liebe zu Werken der Barmherzigkeit getrieben hatte, fromme, wissenschaftliche Theologen und eifrige Kirchenfürsten werden als solche Vorarbeiter genannt. Sie haben die Arbeit des Konzils vorbereitet. Diese stellt also in keiner Weise, wie betont wird, eine „Reaktion" gegen die protestantische Revolution dar. Es handelt sich nicht um eine „Gegenreformation", sondern um eine „rechte, wirkliche, gesunde Reformation". Das ist zwar, wie einschränkend gesagt wird, nur eine „Arbeitshypothese", aber jedenfalls der Verfasser des Aufsatzes im Osservatore Romano ist überzeugt, daß sie sich bewähren wird. Die zweite Gruppe von Arbeiten betrifft das Konzil selbst. Hier gälte es vor allem, den Geist herauszuarbeiten, der den vielfältigen Beschlüssen des Tridentinums seine Einheit gibt. Das Zentrum bildet natürlich seine theologische Arbeit. Hypothetisch wird wieder die Erfassung des Menschen als eines Mitarbeiters mit Gott (cooperatio hominis cum Deo) als diese einheitliche Klammer angesehen, die alles zusammenhält. Als schwierigste Gruppe wird die bezeichnet, die den Wirkungen des Konzils nachgehen soll. Das ist auch richtig. Einmal hat die neuere Historie — in älteren Werken steht es anders — die Nachgeschichte des Tridentinums stark vernachlässigt. Hier würde also eine wirkliche Lücke gefüllt werden. Weiter soll der Anteil herausgearbeitet werden, den die „katholische Reformation" neben der Renaissance am Werden der modernen Welt gehabt hat. Man ist überzeugt, daß er groß war. Ebenso groß ist das Programm, ihn in klarer Scheidung auch von den natürlichen Kräften der Völker usw. herauszuarbeiten.

Vergleicht man die beiden programmatischen Äußerungen, die besprochen sind, so wird selbst die thesenhafte Kürze, die ihnen selbst und erst recht ihrer Wiedergabe notwendig anhaftet, doch schon den Eindruck hervorrufen, daß die Forderungen Jedins wesentlich profilreicher sind als das zweite Programm. Die Universita del Sacro Cuore nimmt jedenfalls, wenn der Osservatore Romano ihr Programm richtig wiedergibt, einfach die Thesen von Janssen und Pastor auf: das 15. Jahrhundert ist eine Zeit des Aufblühens für die katholische Kirche; den endgültigen Sieg der Reformideen hat die lutherische Revolution mehr gehemmt als gefördert. Schwarz-Weiß-Zeichnung! Nun ist zwar richtig, daß die Schwarz-Weiß-Zeichnung der frühen protestantischen Historiker auch falsch ist. Das Spätmittelalter war eine Zeit allergrößter Spannungen. So hat auch katholische Forschung sie sehen gelernt; es sei nur an Jos. Lortz' Buch über die Reformation erinnert. Diesen Spannungsreichtum will Hubert Jedin zur Geltung bringen, wenn er mühsam all die Schwierigkeiten lokalgeschichtlich dokumentiert sehen will, die das Wirken der Reformer hemmten. Es wäre dringend zu wünschen, daß die große Arbeit, die die Mailänder katholische Universität plant, nicht einen Rückschritt bringt.

Das Problem „Gegenreformation" oder „katholische Reformation" kann hier nicht im Vorbeigehen gelöst werden. Aber daß die Reformation Martin

Luthers für die Erneuerung der katholischen Kirche bedeutsamer ist, als es die obigen Ausführungen wahr haben wollen, unterliegt keinem Zweifel. Die innerkatholischen Schulstreitigkeiten hätten allein niemals zu dogmatischen Aussagen etwa über die Erbsünde und die Rechtfertigung geführt. Und nur der gemeinsame Gegensatz gegen Luther hat auch die Schuldivergenzen soweit zurücktreten lassen, daß einheitliche Aussagen möglich waren. Diese Dogmen verdankt die katholische Kirche also wirklich Luther. Und auch, daß die vielfachen Hemmungen, die der Durchführung der praktischen Reform im Wege standen, endlich überwunden wurden, ist ohne die Tatsache der lutherischen Reformation geschichtlich nicht zu verstehen. Man denke nur an die Beseitigung des Geldablasses durch Aufhebung des Amtes der Ablaßprediger sowie der Provisionen und Expektanzen auf Kirchenstellen. Das werden die ausgeführten Einzelarbeiten, sofern sie versuchen, wirklich die geschichtsmächtigen Kräfte in ihrer Stärke gegeneinander abzuwägen, hoffentlich nicht übersehen.

Neben die wissenschaftliche tritt die publizistische Vorbereitung des Konzilsjubiläums. Ein Übergang ist es noch, wenn durch Vorträge das Verständnis für die Feier zu wecken versucht wird, so in Rom an der Gregoriana durch eine Vortragswoche, die sich in erster Linie an den Klerus wandte, oder in Florenz bereits in zwei Vortragsreihen. Eine feine Form des Gedächtnisses hat die Erzdiözese Trient gefunden. Sie errichtet in einer neu besiedelten Stadtgegend eine Gedächtniskirche, die den Namen „Christkönigkirche" bekommen soll. Sie ist im Rohbau schon fertiggestellt. Außerdem soll der Dom, in dessen Chor das Konzil während seiner ersten Periode tagte, restauriert und ein Konzilsmuseum geschaffen werden; nach den vorliegenden Plänen verspricht das Letztere eine Sammelstätte auch für die Konzilsforschung zu werden.

Auch die Tagespresse nimmt sich der kommenden Feier bereits an, doch lassen nur die spanischen Äußerungen schon einen Grundzug erkennen: Das Konzil wird als ein Höhepunkt der Wirkung spanischen Geistes geschildert; hier ist also die These, daß die Gegenreformation die „Hispanisierung" der Kirche bedeute, noch nicht aufgegeben. Auch der Vatikansender ist bereits in den Dienst der Sache gestellt. Der Dekan der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana, der spanische Jesuit Leturia (Schriftleiter der Monumenta historica S. J.) hielt eine Ansprache an die spanisch sprechenden Katholiken Amerikas, um sie für das kommende Jubiläum zu interessieren. Auch er betonte den starken Anteil der spanischen Theologie am Konzil.

Wie weit die Zeitumstände die Durchführung aller Pläne gestatten werden, ist natürlich fraglich. Über ihren Fortgang soll hier wieder berichtet werden, sobald bemerkenswerte Dinge geschehen sind.

Aus der Welt des Protestantismus.

Dänemark.

Theologische Arbeit. Eine eingehende Aussprache rief das auch in Dänemark sehr beachtete schwedische Sammelwerk „En Bok om Kyrkan" hervor. Eingeleitet wurde diese durch einen kritischen Bericht des Kopenhagener Systematikers Prof. N. H. Söe in „Præsteforeningens Blad". Man könnte, so führte er aus, die Grundauffassung dieses Buches charakterisieren als eine volkskirchliche, ausgeprägt antiindividualistische, antisubjektivistische Auffassung von der Kirche, wobei stärkstes Gewicht auf das Sakramentale, auf das Amt und auf die Übereinstimmung mit dem recht verstandenen Luther gelegt werde. Bei aller Anerkennung des neutestamentlichen Realismus, der immer wieder durchdringe, findet Söe doch eine gewisse Einseitigkeit in dem Buche. So vermißt er z. B. die neutestamentlichen Ausführungen über die Kirchenzucht, die in dem Buche gar keine Rolle

spielten. Er befürchtet weiter, daß bei allem berechtigten Kampf gegen den Individualismus der Ernst der persönlichen Entscheidung zu kurz komme. Damit hängt nach Söes Meinung zusammen, daß das Wort als Gnadenmittel hinter den Sakramenten als Gnadenmittel stark zurücktritt, eine Einseitigkeit, die sich gerade bei Einar Billing nicht finde. Die größten Bedenken endlich hat Söe gegen den Abschnitt, der sich mit dem Verhältnis der Kirche zum weltlichen Leben befaßt, insonderheit gegen die „Unterscheidung zwischen Gottes Gesetz, das man gegeben findet in und mit der Schöpfung und dem Geschaffenen und Gottes erlösender Offenbarung in Christus". Hier zeigt sich, ähnlich wie in seiner im Vorjahre erschienenen Ethik, eine aus der Nachfolge Karl Barths stammende Angst vor einer natürlichen Theologie, daß er auch die Möglichkeit einer natürlichen Offenbarung ablehnt, damit aber auch den Intentionen der lutherischen Theologie nicht gerecht wird. — Im „Kristeligt Dagblad" fand diese Besprechung noch eine längere Fortsetzung, ohne daß wesentlich neue Gesichtspunkte beigebracht worden wären.

Gesangbuchfrage. Inzwischen ist nun auch der südjütländische Gesangbuchentwurf (vgl. Heft 2, S. 70) erschienen, und es hat sich um die drei Entwürfe (neben diesem südjütländischen noch der sog. Viborg-Entwurf, bei dem der Nachdruck auf dem Dogmatischen liegt, und der Grundtvigsche) eine rege Aussprache entwickelt. Auf der Jahresversammlung des „Kirchlichen Zentrums" sprach u. a. Stiftspropst Fog-Petersen über die Frage: Soll unser Gesangbuch erneuert werden? Er stellte vier Forderungen auf: 1. Das neue Gesangbuch soll nicht zu groß sein; es darf nicht mehr als 750 Nummern umfassen. 2. Die Lieder sollen nicht zu lang sein, nur in Ausnahmefällen über sechs Verse. 3. Das Gesangbuch soll nach dem Glaubensbekenntnis geordnet sein, nicht nach dem Kirchenjahr. 4. Es sollen neue Lieder von Kingo und Brorson, aber auch von Ingemann und Grundtvig aufgenommen werden. Im Wesentlichen stimmt Pfarrer Helweg-Larsen in einem Aufsatz (Der südjütländische Gesangbuchentwurf) mit diesen Forderungen überein. Auch er betont, daß dieser Entwurf mit seinen 1000 Liedern viel zu umfangreich ist, um Gemeinbesitz der ganzen Gemeinde werden zu können; auch die Lieder erscheinen ihm teilweise zu lang. Er will scharf geschieden wissen zwischen Chorälen und den geistlichen Liedern, die er in einem Anhang zusammengestellt wünscht. Zusammenfassend sagt er über den Entwurf: Es sei seine Schwäche, daß er die Kunst der Begrenzung nicht kenne, aber seine Stärke, daß er sich frei halte von den Gefahren der Begrenzung (nach den verschiedenen Richtungen der dänischen Kirche).

Religionsunterricht. Auf der diesjährigen Lehrerversammlung betonte der Vorsitzende, Oberlehrer Christensen, erneut (vgl. Heft 2, S. 71), daß eine besondere Aufsicht über den Religionsunterricht nicht von besonderem Werte sei. Das Wesentlichste sei, daß die Lehrer, denen der Religionsunterricht anvertraut sei, selbst davon lebendig in Anspruch genommen seien und so zu unterrichten verstünden, daß es den Kindern ans Herz gehe. Vermehrte Aufsicht auf diesem Gebiete könne höchstens konstatieren, welche Kenntnisse sich die Kinder angeeignet hätten, nicht aber, ob sie auch nach dem, was sie gelernt haben, lebten.

Aus der Mission. Die Dänische Missionsvereinigung der Brüdergemeine feierte im August ihr hundertjähriges Jubiläum. Sie hat seit dem ersten Weltkrieg das Missionsfeld der Brüdergemeine in Unyamwesi (Ostafrika) finanziell getragen und mit Missionaren versorgt. Jetzt hat sie zwei Missionare in das Arbeitsfeld des deutschen Zweiges der Brüdergemeine im Süden Ostafrikas gesandt. Insgesamt stehen 23 Männer und Frauen in der Arbeit.

Kleine Nachrichten. Am 6. Juni wurde in Gegenwart der Königin und des Kronprinzenpaares das **Reformationsdenkmal** vor der Frauenkirche enthüllt. Vor der Enthüllung hielt

Bischof Fuglsang-Damgaard einen Festgottesdienst. Der elf Meter hohe Obelisk besteht aus graublauem Granit von Bornholm. Die vier Bronzereliefs stellen dar: Hans Tausens Gottesdienst in der Kirche von Viborg, der von Bewaffneten unterbrochen wurde; den Herrentag in Kopenhagen vom 30. Oktober 1536, der die Durchführung der Reformation beschloß; die Weihe eines evangelischen Bischofs in der Frauenkirche 1537 und einen dänischen Gottesdienst nach der Einführung der Reformation.

In dem neuen **Pastoralseminar** (vgl. Prot. Rdsch. 1943, S. 11) sind nun die Lehrer für die einzelnen Studienfächer ernannt worden. Der Vorstand, Propst Hoegsbro, hat die Fächer Homiletik, Pastoraltheologie und Liturgik übernommen, der kgl. Beichtvater Propst Nellendam die Katechetik, Bischof Fuglsang-Damgaard die Religionspsychologie mit besonderer Berücksichtigung der Seelsorge; Lektor für Philanthropie und soziale Gesetzgebung ist Pastor Svend Hauge, für Kirchengesang Dr. I. P. Larsen, für Psychiatrie Oberarzt Dr. H. J. Schou, für Sprechkunst Adjunkt Dr. Arnholtz; über kirchliche Kunst hält der Direktor des Nationalmuseums, Dr. Noerlund, vertretungsweise Vorlesungen.

Deutschland.

Die Deutsche Evangelische Kirche und der Luftkrieg [1]). Durch die in den letzten Monaten eingetretene Verschärfung des Luftkrieges sind auch die Kirchen in Deutschland vor neue schwere Aufgaben gestellt, die alle anderen durch den Krieg aufgeworfenen Sorgen weithin in den Hintergrund treten lassen. Es liegt ja auf der Hand, daß dort, wo große zusammenhängende Stadtgebiete, vor allem die Wohnviertel der Großstädte, systematisch verheert werden, zunächst auch das kirchliche Gemeindeleben tödlich getroffen wird. Kirchen und andere kirchliche Gebäude werden in erschreckend großem Ausmaß zerstört. Trotz der vielen Erschwerungen, die die Kriegssituation zwangsläufig mit sich bringt, werden innerhalb der Deutschen Evangelischen Kirche, über die hier zu berichten ist, große Anstrengungen gemacht, um in den mancherorts weitgehend veränderten Verhältnissen den Dienst der Verkündigung ungebrochen weiter zu leisten. Aus der Fülle der

---

[1]) Die Ausdehnung des Luftkrieges über weite Räume hinweg, der Bombenabwurf fernab von den kämpfenden Fronten und damit die unmittelbare Einbeziehung auch der Zivilbevölkerung, der Greise, Frauen und Kinder, in das Kriegsgeschehen, haben tiefgreifende Probleme aufgeworfen, die das christliche Gewissen aufwühlen und unmittelbar in das Leben der Kirchen eingreifen, wie kaum ein anderes Ereignis dieser Kriegsjahre. Bomben zerstören Tausende von Kirchen und kirchlichen Anstalten in Mittel-, Süd- und Westeuropa. Hunderte Männer und Frauen, die ihr Leben kirchlicher und karitativer Arbeit weihten, werden getötet, Gemeinden werden auseinandergerissen, Tod und unsägliches Leid kommt über Millionen unschuldiger Menschen, unübersehbare Werte christlicher Kunst und Wissenschaft sind vernichtet. Die Bomben, die in den Vatikan niedergingen, sind wie ein Fanal über den Kirchen Europas. — Die besonderen schmerzlichen Umstände bei Erscheinen dieses Heftes machten es unmöglich, jetzt im einzelnen über die amtlichen Verlautbarungen zum Luftkrieg, die aus verschiedensten Ländern und Kirchen ergangen sind, zu berichten. Mit beschwörendem Ernst verurteilte der Papst die Ausweitung der Bombardierungen als unvereinbar mit dem christlichen Gewissen. Er zeigte seine Erschütterung durch sein persönliches Eingreifen nach den Luftangriffen auf Rom. Zahlreiche Würdenträger der römisch-katholischen Welt erheben laute Anklage gegen die Angriffe auf wehrlose Menschen, gegen die Vernichtung kleiner und großer Heiligtümer, gegen die Zerstörung segensreicher Werke christlicher Karitas. Gleichlautende Stimmen kommen aus anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften aus Europa wie aus Übersee. Die durch den grausamen Luftkrieg aufgeworfenen Fragen sind für alle Kirchen wohl die gleichen. So mag zunächst der nachfolgende Aufsatz eines unserer Freunde die Auswirkungen des ungehemmten Luftkrieges auf die Deutsche Evangelische Kirche beleuchten.

Berichte, die vorliegen, geben wir einige wenige im Auszug wieder, um die großen Schwierigkeiten zu zeigen, denen das Gemeindeleben ausgesetzt ist.

Landesbischof Tügel aus Hamburg berichtet: „Wir haben 25 Kirchen und Predigtstätten verloren und etwa 70 Pastorate, die zerstört oder doch unbewohnbar geworden sind. Das ehrwürdige St. Katharinen mit seinem einzig schönen Turm sank dahin. Der Turm zu St. Nikolai steht noch im Stadtbilde in alter Wucht, aber das Innere des ragenden Gotteshauses ist ausgebrannt; die Lutherkirche ist vernichtet." Es folgt die lange traurige Liste der weiter vernichteten Gotteshäuser und Angaben über das Hamburgische Landgebiet, wo die Zerstörungen ebenfalls sehr ausgedehnt sind. Weiter schreibt Landesbischof Tügel: „Es ist also Grund zu tiefer Trauer, wenn wir mit den Nächstbeteiligten, den Gemeinden, ihren Pastoren und Mitarbeitern, an all das blühende Leben denken, das sich an diese Stätten evangelischer Verkündigung knüpfte. . . . Am traurigsten macht uns alle, daß ganze Gemeinden aufgehört haben zu existieren und auf absehbare Zeit für tote Zonen zu gelten haben. Wie reich war unsere Hamburgische Kirche an Menschen und Mitteln und Möglichkeiten friedlicher und stiller Arbeit auch mitten im Kriege! Wieviele ehrwürdige und gesegnete Tradition lebte in so manchem Gotteshaus und Pfarrbezirk! Wie arm sind wir nun geworden!"

Aus Elberfeld-Barmen (Wuppertal), dessen Gemeinde durch die Erweckungsbewegungen, die von dort ausgegangen sind, weit über die Grenzen Deutschlands hinaus wirksam geworden ist, erfahren wir: „Die grausamen Zerstörungen, die die zwei feindlichen Luftangriffe vom 30. 5. und 25. 6. 43 anrichteten, haben im kirchlichen Bereich die Gemeinde schwer getroffen. Neun Kirchen wurden völlig zerstört, zwei stark beschädigt. Die ehrwürdige alte Kirche der reformierten Gemeinde, das älteste Baudenkmal des Tales, ist nicht mehr. Auch das berühmte Predigerseminar und die wertvolle Pastoralbibliothek mit 20 000 Bänden gingen der reformierten Gemeinde verloren. Fünfzehn Pfarrhäuser sind vernichtet, weitere beschädigt. Sechs Gemeindehäuser existieren nicht mehr, zerstört ist auch das Jugendamt. Der Angriff vom 30. 5. allein nahm der Gemeinde 20 Anstalten der Inneren Mission, Schwesternstationen, Kindergärten, Altersheime. Ein Heim der Evangelischen Frauenhilfe wurde völlig zerstört, dabei sind sechs Frauen verbrannt. Die Vereinshäuser gingen verloren, selbst die Friedhöfe werden mit Bomben belegt. 103 Pfarrer, Kirchenbeamte und Angestellte verloren ihren ganzen Besitz. . . . Die beiden großen evangelischen Gemeinden sind auf ein Minimum dessen, was sie einst waren, zusammengeschrumpft und verloren schier unersetzliche Werte."

Über einen Angriff auf Oberhausen berichtet der Superintendent der Kreissynode an der Ruhr am 18. 5. 1943: „Bei dem schweren Luftangriff auf die Stadt Oberhausen am 27. 4. sind die Kirchengemeinden schwer betroffen worden. Acht Kirchen sind auf lange Zeit hinaus unbenutzbar geworden, eine Kirche ist völlig ausgebrannt. Selbst an eine provisorische Beseitigung der Schäden ist vorläufig nicht zu denken. Auch die übrigen kirchlichen Gebäude und Pfarrhäuser sind nahezu alle schwer beschädigt worden. Ein Schwesternhaus wurde ganz zerstört. Die Folgen für das kirchliche Leben sind noch nicht abzusehen; wenn es nicht ganz zum Stillstand kommt, wird es jedenfalls größten Hemmnissen unterliegen."

Bei dem Fliegerangriff auf Essen am 5. 3. 43 wurden sämtliche Kirchen der Gemeinde Essen-Altstadt unbenutzbar. Eine größere Anzahl kirchlicher Gebäude und 3 Pfarrhäuser wurden zerstört. In Berlin wurden durch den Terrorangriff vom 1. 3. 43 20 evangelische Kirchen zerstört oder beschädigt; 9 Pfarrhäuser und 11 kirchliche Gebäude erlitten ebenfalls Beschädigungen. Durch den Angriff vom 23./24. 8. wurden weitere 3 Kirchen völlig zerstört und 9 so schwer beschädigt, daß sie zu gottesdienstlichen Zwecken bis auf weiteres nicht gebraucht werden können. Ferner wurden verschiedene Pfarr- und Gemeindehäuser vernichtet oder schwer beschädigt. Die drei Angriffe

der letzten Novemberwoche nahmen über 30 Gemeinden der evangelischen Landeskirche ihre Gotteshäuser. Es sind darunter weltbekannte Kirchen, wie die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, die alte Garnisonkirche, die Dreifaltigkeitskirche. Kirchliche Anstalten und Pfarrhäuser gingen in großer Zahl verloren. Auch die Verluste der Freikirchen sind sehr groß. (Die römisch-katholische Kirche wurde in gleicher Härte betroffen, viele Kirchen und kirchliche Anstalten sind verloren, u. a auch die päpstliche Nuntiatur und das Bischofspalais.)

Dies möge genügen, um unseren Lesern durch diese wenigen Beispiele einen Begriff davon zu geben, wie jeder solcher Terrorangriff den für Zwecke des Gottesdienstes und des Gemeindelebens zur Verfügung stehenden Raum immer weiter einengt und dadurch die Betätigung der Kirche lahmlegt. Vom Sonntag, dem 30. 3. 43, dem Sonntag „Rogate", berichtet Superintendent Berkenkamp aus Wuppertal-Barmen: „Dies ist wohl der erste Sonntag in der Geschichte des Kirchenkreises, an welchem die Abhaltung von Gottesdiensten in Barmen unterbleiben mußte." Die zentralen Verwaltungsstellen einer ganzen Anzahl von Landeskirchen, wie eine Reihe von Provinzialkonsistorien sind ebenfalls „ausgebombt". Welche Verluste die evangelische Kirche — und nicht nur diese — weit über Deutschland hinaus durch den Verlust zahlreicher kleiner und größter theologischer Bibliotheken, durch die Vernichtung weltbekannter theologischer Verlage, durch die Zerstörung theologischer Fakultäten und sonstiger Bildungsinstitute erleidet, ist nicht abzusehen. Wenn u. a. die Gebäude — mit sämtlichen Sammlungen und Bibliotheken — einer der ältesten theologischen Fakultäten Deutschlands zerstört wurden, so trifft ein solcher Verlust die Christenheit Europas.

Mit bewundernswürdiger Tatkraft geht man überall in den Gemeinden an den Neuaufbau. Auch in Barmen konnte schon am folgenden Sonntag wieder an verschiedenen Stellen Gottesdienst gehalten werden. Oft sind es mehr als behelfsmäßige Räume, in denen man zusammenkommen muß, manches Mal mußte der Gottesdienst auch im Freien stattfinden — in den so schwer getroffenen Gemeinden regte sich überall in elementarer Weise das Verlangen nach dem Trost und der Stärkung durch das Wort Gottes. So sammelte sich am Sonntag nach der Zerstörung der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche (28. 11. 43) im Hof eines halb zerstörten Hauses ein Teil der Gemeinde, um Lesegottesdienst zu halten; auch in einem halbwegs erhaltenen Nebenraum der Kirche fand ein gutbesuchter Gottesdienst statt mit anschließender Abendmahlsfeier am Altar der verwüsteten Kirche.

Die Pfarrer, die wie ihre Gemeindeglieder vielfach Hab und Gut verloren haben, bleiben an ihren Wirkungsstätten. Bei einer Dienstbesprechung der rheinischen Superintendenten mitten in den heimgesuchten Gebieten unmittelbar nach dem schweren Angriff auf Elberfeld kam einstimmig der feste Wille zum Ausdruck, den kirchlichen Dienst bis zum äußersten weiter zu leisten. Daß in diesem kirchlichen Dienst die Seelsorge an der so schwer betroffenen Bevölkerung das wichtigste Stück bildet, ist verständlich. Und von überall her wird berichtet, wie dankbar die Bevölkerung diesen Dienst des Pfarrers aufnimmt. „Unablässig werden die Pfarrer und Superintendenten zur persönlichen Seelsorge, für aufrichtenden Zuspruch und für Beerdigungen in Anspruch genommen", heißt es in einem Bericht ebenfalls aus dem rheinischen Gebiet. Der Dienst auf dem Friedhof ist in solchen Schreckenszeiten von besonderer Wichtigkeit — die Pfarrer berichten von geradezu apokalyptischen Bildern grausiger Vernichtung unschuldiger Menschenleben. Möglichkeiten einer auch nur annähernd geziemenden äußeren Form der Beerdigungen sind mancherorts infolge des Ausmaßes der Zerstörungen nicht mehr gegeben. Superintendenten berichten, daß ganze Lastwagen verkohlter Leichen und Leichenteile beigesetzt werden müssen. Unter den Todesopfern sind nicht wenige Pfarrer, z. T. mit

ihren Familien. Über die Umstände ihres Sterbens werden oft erschütternde Einzelheiten berichtet.

Die Kirchenleitungen tun alles, um die Pfarrer in ihrer schweren Tätigkeit zu stärken und die Gemeinden zusammenzuhalten. So schreibt z. B. Landesbischof Tügel an die ihm unterstellten Hamburgischen Geistlichen: „Nun heißt es weiter an der Arbeit bleiben und dort, wo noch irgendeine kirchliche Stätte steht und Menschen wohnen, unermüdlich das Wort Gottes anbieten, nicht nur in Gottesdiensten und Bibelstunden, sondern vor allem in vermehrten Hausbesuchen, wobei nicht vergessen werden darf, daß auch die Keller und Notwohnungen ihres Pastors harren. Wie sich die schwerbetroffene Millionenstadt aus dem Schicksalsschlag zu erheben begonnen hat, das ist bewunderungswürdig. Es ist zugleich Wegweiser auch für die Kirche und ihren Dienst an der Seele unserer Volksgenossen. Gewiß bleiben tausend Fragen zunächst unbeantwortet, und mühsam müssen wir von Tag zu Tag Lösung suchen, aber desto freudiger müssen wir am Werke stehen."

Verschiedene Kirchenleitungen haben Botschaften an die betroffenen Gemeinden gerichtet. Das Evangelische Konsistorium der Provinz Westfalen schreibt am 13. 5. 43 an die evangelischen Gemeinden der Stadt Dortmund und ihre Glieder: „Mit tiefer Erschütterung haben wir von den großen Schäden gehört, die in einer Nacht des Grauens über euch hereingebrochen sind. Die evangelischen Gemeinden von Groß-Dortmund haben schwer gelitten. . . . Wir beugen uns mit euch unter die gewaltige Hand Gottes und flehen ihn an, daß er eure Herzen aufrichte, Mut und Kraft zum Tragen gebe und die Trauernden mit dem Troste seines heiligen Wortes erquicke. Wir bitten euch herzlich: Werdet nicht müde! Haltet aus in dem Kampf, den unser deutsches Volk für seine Zukunft führen muß! Laßt euch in dem Glauben stärken, der auch unseren Vätern durch schwere Zeiten hindurchgeholfen hat! Eure evangelische Kirche will in alle Dunkelheit der Gegenwart das Licht der ewigen Wahrheit tragen. Wir haben einen festen Grund, der bleibt, wenn alles um uns wankt. Mag uns viel genommen werden, woran unser Herz hängt, uns bleibt das treue Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn und Heiland. Das kann uns keine Gewalt der Erde rauben, wenn wir es nicht selber fahren lassen. Sein sind wir im Glück und im Leid, im Leben und im Tode. Möge der Segen, der in jeder Heimsuchung unseres Gottes verborgen ist, euch reichlich zuteil werden, daß ihr unter allem Druck innerlich stärker werdet nud das ewige Ziel fest ins Auge faßt, zu dem wir miteinander berufen sind. Der Friede des Herrn sei mit euch allen!"

In verschiedenen dieser Aufrufe werden die Gemeindeglieder der bis jetzt nicht oder nur wenig von Terrorangriffen betroffenen Orte zu tatkräftiger Hilfe aufgerufen. „Wir wollen alles daran setzen, die Not der Brüder und Schwestern zu lindern, eingedenk des Bibelwortes: ‚Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.' In besonderen sonntäglichen Kirchengebeten wird der in luftgefährdeten Gebieten verbliebenen Volksgenossen gedacht: ‚Stärke sie, daß ihre Herzen fest werden. Unter allen Verlusten lasse sie erkennen, daß Du das höchste Gut bist, das uns in aller äußeren Armut reich macht. Tröste die, die um den jähen Tod der Ihren trauern. Richte auf, die verwundet sind. Laß die Gemeinden der bedrohten Gebiete fest zusammenwachsen. Rüste ihre Pfarrer aus mit Glauben und Liebe, daß sie Dein Wort mit unerschrockenem Mute predigen und ihrer Gemeinde rechte Helfer werden.'"

Daß die Hilfeleistung beim Neuaufbau des zerstörten Gemeindelebens an den Schranken der Konfession nicht haltmacht, ist ein Zeichen dafür, wie die gemeinsame Not zu gemeinsamer Abwehr zusammenführt. Von verschiedenen Orten wird uns berichtet, daß, wenn in einem Ort die evangelische Kirche zerstört ist, die katholische Gemeinde ihr benutzbar

gebliebenes Gotteshaus der evangelischen zur Mitbenutzung zur Verfügung stellte und umgekehrt.

So schlimm die Folgen der Zerstörungen für das Gemeindeleben sind, fast noch ernster ist die Frage, vor die sich die Kirche durch den Umstand gestellt sieht, daß die Gemeinden der luftgefährdeten Gebiete sich vielfach in alle Winde zerstreut haben. Wir erleben zur Zeit als Folge des Bombenkrieges eine Binnenwanderung, wie es sie in der deutschen Geschichte bisher wohl noch nicht gegeben hat. Wie sollen alle diese aus ihrer Heimat herausgerissenen Menschen kirchlich erfaßt und betreut werden? Auch diese Aufgabe wird mit aller Energie in Angriff genommen. Die Pfarrer der Heimatgemeinden suchen die Anschriften der Abgewanderten in Erfahrung zu bringen, um mit ihnen in Verbindung zu bleiben. Überall da, wo bestimmte Aufnahmegebiete für bestimmte geschädigte Orte festgelegt werden konnten, ist die Aufgabe erleichtert. Da kann auch die Heimatgemeinde mit ihren kirchlichen Kräften unter Umständen tatkräftig selber eingreifen. So hat z. B. die Hamburgische Kirche beschlossen, einige ihrer Geistlichen, die bei der durch die Verwüstung herbeigeführten Bevölkerungsabnahme zur Not entbehrt werden können, in die Aufnahmegaue zu entsenden, um dort die seelsorgerliche Betreuung der ehemaligen hamburgischen Gemeindeglieder in die Wege zu leiten.

Für die Kirche der Aufnahmegebiete entsteht eine gewaltige neue Aufgabe, deren Wichtigkeit nicht unterschätzt werden darf und deren Lösung um so schwieriger ist, je geringer die Zahl der dort während der Kriegszeit noch in der Arbeit stehenden Geistlichen geworden ist. Man hat sich an die Neuangekommenen in Aufrufen gewendet, sie zum Besuch der Gottesdienste eingeladen und sie gebeten, sich bei den Pfarrämtern zu melden. Über den Erfolg dieser Bemühungen fehlen uns begreiflicherweise gegenwärtig noch die näheren Mitteilungen. Die Aufnahmegebiete sind vielfach in Gegenden des Reiches gelegen, die ganz überwiegend katholisch sind. Durch diese Binnenwanderung entsteht daher eine neue, sehr ausgedehnte Diaspora. Hier ergeben sich Pflichten, denen die schwachen evangelischen Kirchen dieser Gaue nicht gewachsen sind. Es erwachsen neue Aufgaben für die übrigen Landeskirchen und die großen hier zuständigen evangelischen Verbände des Gustav-Adolf-Vereins und des Evangelischen Bundes.

Schließlich sei noch mit einem Wort auf die seelischen Probleme eingegangen, die sich angesichts des Bombenkrieges für das evangelische Gemeindeglied ergeben. Daß das Ziel dieser Art von Kriegführung nicht nur darin besteht, kriegswichtige Anlagen zu zerstören, sondern ebensosehr darin, die Zivilbevölkerung in ihrer Widerstandskraft zu erschüttern und „mürbe zu machen", steht außer Frage. Daß diese grausige Ausweitung der Kriegsführung bei den Betroffenen verborgene Kräfte des Widerstandes weckt, ist ebenso sicher. Daß auf Generationen hinaus die Beziehungen der Völker vergiftet werden, ist für die Kirchen nicht ohne ernste Folgen.

Die Bevölkerung — und gerade auch das evangelische Gemeindeglied — empfindet diese Art der Kriegführung als mit dem Christentum nicht mehr zu vereinbaren. Auch der Christ weiß, daß der Krieg eine harte Sache ist und daß im totalen Kriege die Zivilbevölkerung vieles zu ertragen hat, was ihr in früheren Kriegen erspart blieb. Aber dieses wahllose Zerstören wertvollster Kulturgüter, die für uns tief verwurzelte geistige Werte bedeuten — man denke an die romanischen und gotischen Kirchen in Köln, an den ehrwürdigen Dom in Aachen, an Dom und Marienkirche in Lübeck, an die Lorenzkirche in Nürnberg und ungezählte andere Heiligtümer christlicher Kultur (auch die in Italien, Frankreich usw. zerstörten Werte gehen vielen persönlich nahe) —, dieses wahllose Zerstören hat vor dem christlichen Gewissen keine Rechtfertigung. Und wenn wir davon hören, daß sich in Amerika in kirchlichen Kreisen eine Vereinigung gebildet hat, die den Wiederaufbau auch der deutschen Kirchen nach dem Kriege organisieren

will, so meinen wir, daß es besser wäre, sie erst gar nicht zu zerstören. So erheben sich denn im Herzen der Gemeindeglieder quälende Fragen:

Die erste geht davon aus, daß wir gewohnt waren, von christlichen Völkern zu reden. Die Frage nach der Berechtigung der Bezeichnung „Volkskirche" ist ja schon seit Kierkegaard u. a. nicht mehr zur Ruhe gekommen, und das letzte Jahrzehnt hat in vielen Ländern auch innerhalb der Kirchen sehr ernste Zweifel an der „Volkskirche" gebracht, wenn man auch meist an der Tradition eines „christlichen Abendlandes" festhielt. Die neue Art der Kriegführung mit „Bombenteppichen" und „Phosphorregen" über weite Wohnbezirke und das von Völkern, die sich betont als „christlich" geben, verleiht den Zweifeln an der Existenz echten Christentums starken Auftrieb. Christen und Gegner des Christentums fragen: Haben wir hier nicht den Beweis dafür, daß das Christentum überhaupt einer wirklichen moralischen Belastungsprobe nicht mehr standhält? Ist diese Kriegführung nicht die Bankrotterklärung des Christentums? Was soll das einfache Gemeindeglied, dem der Unterschied zwischen einem Versagen des Christentums und einem Versagen der Christen nicht geläufig ist, auf solche Fragen antworten?

Aber noch wichtiger ist die zweite Frage: „Weshalb läßt Gott es zu, daß der Krieg solche Formen angenommen hat?" Mit dieser Frage haben sich auch die deutschen Kirchenleitungen verschiedentlich befaßt. So führt z. B. der württembergische Landesbischof D. Wurm in einem Schreiben an die durch Fliegerangriffe schwer betroffenen Gemeinden im Rheinland und in Westfalen aus, daß es für den Christen eine erste Beruhigung in schwerem Unglück sei, „daß er auch das Schwerste aus den Händen dessen nehmen darf, dessen heilige Liebe zu ihm selbst und zu allen Menschen ihm eine tägliche Quelle der Erhebung und der Zuversicht ist. . . . Wenn Christen einander trösten wollen im Unglück, dann ist dies das erste, daß sie füreinander bitten: Herr, hilf uns erkennen, daß es Deine Hand ist, die schwer auf uns liegt. . . ." Im folgenden redet Landesbischof Wurm davon, daß Christen jede Trübsal stets auch als eine „Läuterung und Zubereitung der Gemeinde zu besserer Ausrichtung ihres Dienstes" angesehen haben, und fährt dann fort: „Der Herr will, daß wir glaubwürdige Zeugen seines Wortes werden. Er will, daß wir entblößt von allem, was wir zum Lebensbedarf und Lebensglück rechneten, dennoch merken lassen, daß seinen Frieden und seine Freude uns niemand nehmen kann; Er will, daß wir mit all den herrlichen Glaubensliedern, die wir im Gottesdienst singen, Ernst machen in unserem Leben. Wir merken jetzt, wie schwer das ist, und daß wir dazu nicht fähig sind ohne die Gabe Seines Heiligen Geistes." Und Prof. D. H. Schreiner (Münster i. W.), dessen Bruder mit Frau, Kindern und weiteren Angehörigen ein Opfer des Luftkrieges wurde, schreibt denen, die sich angesichts der „sinnlosen Vernichtung", des „tragischen Untergangs" nicht mehr zurechtzufinden vermögen: „Sinnlose Vernichtung? Nein, das gibt es nicht mehr in der Gemeinde derer, die der Liebe Gottes in Christo begegnet sind. Wer sich dem Herzen Gottes anvertraut, der verlernt die heidnische Anklage: Warum läßt Du all diese Trübsal zu? Er lernt im Glauben die dunklen Verhängnisse auf seinem Lebensweg als Gerichte Gottes verstehen. Daß wir wieder nach ihm fragen lernen, daß wir besser nach ihm fragen lernen, daß wir unsere Seele wieder öffnen und unseren Willen wieder Ihm hingeben — ist das nicht der Sinn aller Heimsuchung?"

So bemüht sich die evangelische Kirche in Deutschland, der mit den seelischen Problemen des Krieges ringenden Gemeinde dazu zu verhelfen, daß ihr auch den schrecklichen Nächten des Bombenkrieges eine innerliche Vertiefung und eine Festigung des Glaubens erwachse. Unübersehbar noch sind die Aufgaben, die kommende Tage den Kirchen stellen werden. Daß die evangelische Verkündigung unter stark gewandelten, teilweise völlig veränderten soziologischen Voraussetzungen wird geschehen müssen, darüber

heißt es schon jetzt Klarheit zu gewinnen. Die bürgerliche Welt ist dahin. Vielen Millionen Menschen in ganz Europa zerschlägt der erbarmungslose Luftkrieg die bisherige in Generationen aufgebaute Existenzform. In Blut und Tränen zieht eine neue Welt herauf. Auch die Kirche wird sich aus einer allzu engen Bindung an vergangene und sterbende Formen lösen müssen. Es muß glaubhaft werden, daß das Evangelium nicht eine Sache für bestimmte Schichten und Lebensformen ist, sondern Gottes ewige Gnadenbotschaft an alle und in allen Zeiten. Die scharfe Kritik an überkommenem Christentum und Kirchentum, die das ausgehende 19. und beginnende 20. Jahrhundert gebracht haben, kann unter diesen Gesichtspunkten für die Kirche selbst heilsame Früchte bringen.

Die Terrorangriffe lassen Hunderttausende, ja Millionen friedliche, nicht zum Soldatenstand gehörende Menschen, Greise, Frauen und Kinder, unmittelbar dem Tode ins Auge schauen. Viele, viele werden getötet, viele zu Krüppeln für Lebenszeit gemacht, unzählige um Hab und Gut gebracht. Dies veranlaßt ungezählte Christen dazu, die Frage wieder mit neuem Ernst zu durchdenken, wie sich der Christ zu seinem Vaterlande und zu seinem Staate zu stellen hat. Luthers Auffassung, daß der Staat eine der großen Gottesgaben sei, die zum „täglichen Brot" gehören, wird vielen wieder ganz neu lebendig, — denn wofür man leiden und Opfer bringen muß, das lernt man lieben, und dafür kämpft man. Und gerade dadurch kann die Kirche ihren Gemeindegliedern einen besonderen Dienst der Vertiefung und Stärkung leisten, daß sie auch ihr Dasein als Glieder von Volk und Staat unter Gottes Wort stellt, und so aller Bereitschaft, die nationale Pflicht zu erfüllen, die letzte und tragfähigste Begründung gibt, die aus der Verantwortung gegenüber Gott.

So bedeutet die furchtbare Heimsuchung des Bombenkrieges für die Kirche doch nicht nur eine gewaltige Erschwerung und Einengung ihrer Arbeit, sondern sie öffnet ihr auch in vielen Fällen die Herzen, weil die Menschen in ihrer Not aufrührenden Fragen des Glaubens und der Weltanschauung gegenüberstehen und dankbar sind für jeden Trost und jede Wegweisung, die ihnen zuteil wird. S.

Autorität und Freiheit. Es ist ein alter Vorwurf gegen die Reformation, sie sei die Vertreterin einer individualistischen schrankenlosen Freiheit auch in allen Dingen des Glaubens und des Gewissens. Die landläufige Polemik gegen die Kirchen der Reformation hat sich dieses bürgerliche Mißverständnis zu eigen gemacht. So ist es immer wieder erforderlich, das Verhältnis von Autorität und Freiheit nach reformatorischem Verständnis zu prüfen. Eine der letzten Predigten, die in der nun durch einen englischen Luftangriff schwer verwüsteten Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin gehalten wurde, galt dieser Prüfung. Der bekannte Pfarrer D. D. Jacobi sprach am Reformationsfest 1943 über Gal. 5, 13. Er zeigte, wie groß das Mißverständnis ist, die römisch-katholische Kirche als Kirche der Autorität der evangelischen Kirche als Kirche der Freiheit gegenüberzustellen. Gewiß hatte keine Schrift Martin Luthers solchen Erfolg wie die von 1520 „Von der Freiheit eines Christenmenschen". Luther hat eine ganze Zeit in Bewegung gebracht mit dem Satz: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und jedermann untertan." Die Freiheit, die Martin Luther predigt, ist Freiheit unter dem Wort, die die Bindung echter Autorität fordert. Das göttliche Wort ist der evangelischen Kirche die entscheidende Autorität, „weil es Christus, der Herr, gesprochen hat, der Herr des Einzelnen — und der Herr der Kirche. Die Autorität des göttlichen Wortes ist die einzige, die von den Reformatoren anerkannt wird, weil es die einzige Autorität ist, die das Neue Testament anerkennt. Das göttliche Wort hat die Regierungsgewalt und nicht der Mensch. Das Wort Gottes ist der Maßstab aller Dinge, ist der Regent und der Gesetzgeber. Nicht der Mensch, sondern Gott selbst! Darauf läuft also

das Anliegen der Reformation hinaus: Gehorsam sein dem göttlichen Wort. Es ist also tiefste, letzte Autorität, die die Reformatoren herausstellten — und gerade auch herausstellen in Front gegen Rom, weil dort nicht ausschließlich Gehorsam gegen die Regierungsgewalt des göttlichen Wortes war, sondern menschliche Selbstregierung. Wieso Selbstregierung? Rom hat doch auch die Schrift? Ja, aber daneben und im gleichen Rang die kirchliche Tradition, — also all das, was religiöse Menschen im Lauf der Jahrhunderte ersonnen und erfühlt, für recht und unrecht befunden haben. Dies Menschliche wurde und wird zur Schrift hinzugetan. Die katholische Kirche kann Menschliches hinzutun, — denn sie erkennt die Sündhaftigkeit, den Irrtumszwang des Menschen nicht in der radikalen Tiefe an, wie Luther, dem Neuen Testament folgend. Sie meint, das mystische Gefühl könne sich in Gott versenken, das religiöse Empfinden sei stark genug, in den Himmel einzudringen. Sicherlich, auch die katholische Kirche sagt, daß der Mensch Sünden begeht. Aber sie macht nicht Ernst mit der Sünde, mit der Sonderung von Gott. Die Tür ist nicht zugeschlagen, sondern nur angelehnt. So billigt sie dem Menschen einen Rest zu, Gott zu erkennen. Billigt ihm eine Mächtigkeit neben Christus zu, eine Mächtigkeit neben dem Wort, eine Eigenständigkeit neben der Offenbarung. Von da aus muß man das Gewicht der Tradition verstehen, von da aus die Selbstregierung. Nicht nur Hören auf das Wort, sondern daneben auch eigenes Erleben und Fühlen und Rechtsetzen. Die echte Autorität ist in der römisch-katholischen Kirche vermengt mit der falschen, menschlichen Autorität der kirchlichen Tradition. Gerade damit aber hat der römische Katholizismus die wahre, die einzige, die unbedingte Autorität zerstört — die Autorität des göttlichen Wortes."

Finnland.

B'schofsweihen. Am 1. Pfingstfeiertag fand in der Domkirche von Abo die Weihe der beiden neuen Bischöfe Ilmari Salomies von Viipuri und Y. A. Wallinmaa von Oulu durch den Erzbischof Erkki Kaila statt. Als Vertreter der schwedischen Kirche war Erzbischof Eidem erschienen, den verhinderten Bischof Fuglsang-Damgaard von Kopenhagen vertrat Pfarrer Fabrizius; die Deutsche Evangelische Kirche war vertreten durch den Leiter des Kirchlichen Außenamtes, Bischof D. Theodor Heckel. An der Feier nahmen weiter teil: der Staatspräsident, der Staatsminister Linkomies, Unterrichtsminister Kauppi, Kommunikationsminister Ikkonen, der Feldbischof Björklund und Vertreter der theologischen Fakultäten. Der Erzbischof legte seiner Weiherede Joh. 21, 15 zugrunde. Es war das erste Mal in der Geschichte der lutherischen Kirche Finnlands, daß gleichzeitig zwei Bischöfe geweiht wurden.

Bereits kurze Zeit nachher überfielen bolschewistische Banditen, als finnische Soldaten oder als Zivilisten verkleidet, den von Rovaniemi nach Petsamo verkehrenden Omnibus und töteten die Insassen mit Maschinenpistolen und geballten Ladungen. Unter den Ermordeten befand sich auch Bischof Wallinmaa von Oulu, der sich auf seiner ersten Visitationsreise befand. Sein Begleiter, der Pfarrer der lappländischen Gemeinde Sodankylla, wurde schwer verwundet. In den finnischen Zeitungen wurde hervorgehoben, daß, seitdem Bischof Henrik 1126 als Märtyrer in Lappland gestorben ist, Bischof Wallinmaa der erste Bischof ist, der wieder als Märtyrer gestorben ist.

Am 24. Oktober fand in der Domkirche von Turku die Einführung des neuen Bischofs Malmivaara statt, der an die Stelle des ermordeten Bischofs Wallinmaa getreten ist. An der Bischofseinführung nahmen auf Einladung des Erzbischofs von Finnland für den schwedischen Erzbischof Bischof D. Brilioth und für die Deutsche Evangelische Kirche Bischof D. Heckel teil. Bei dem feierlichen Akt war die finnische Regierung durch den Minister-

präsidenten Linkomies und den Kultusminister vertreten, ebenso nahm die Generalsynode geschlossen an der Feier teil.

Großbritannien.

Dr. W. Paton †. Ende August verstarb in London Dr. William Paton, seit 1927 Sekretär des Internationalen Missionsrates und Herausgeber der Zeitschrift „International Review of Missions". Paton war Schotte und Presbyterianer. Nach seinem Studium war er Missionssekretär der Christlichen Studentenbewegung und fünf Jahre lang Generalsekretär des Nationalen Christenrates in Indien. 1939 verlieh ihm die Universität Edinburg den Ehrendoktor der Philosophie. Seine letzte Schrift „Church Calling 1942" gibt eine Reihe von Rundfunkvorträgen wieder, die er über die Ziele der Kirchen für den kommenden Frieden auf Veranlassung der britischen Kirchenführer gehalten hat.

Japan.

Ein seltenes Stück evangelischer Missionsgeschichte umschließt das 1942 erschienene japanische Buch von A. Nakumara, Heilige Taufe im Krankenbett. Von einem Philosophen. — Der Verfasser, ein junger Religionsphilosoph, Schüler von Prof. Hatano an der Universität Kioto, der dem Buche ein warm empfundenes Vorwort mitgegeben hat, erzählt darin von seinem eigenartigen Wege zum Christentum. Er war früh von der Frage der Religion bewegt, neigte aber zum Buddhismus und studierte, um Klarheit zu erlangen, in Kioto Philosophie, insbesondere Religionsphilosophie. Kant und Schleiermacher fesselten ihn vor allem. Aber auch Schleiermacher, dessen Briefwechsel mit seiner Braut ihn durch die Tiefe der Empfindung entzückte, konnte ihn nur von einer relativen Wahrheit des Christentums überzeugen. So kam er voller Fragen nach dem Wesen der Religion und des Christentums im Jahre 1936 als Austauschstudent nach Leipzig, wo er in Prof. Horst Stephan, dem er in seinem Buche ein schönes Denkmal setzt, seinen Lehrer fand. Nach tieferer Berührung mit der evangelischen Theologie und deutschem gottesdienstlichen Wesen erkrankte er so schwer, daß er ein Sanatorium am Luganer See aufsuchen mußte. Angesichts des Monte Salvatore, dessen Name ihn seltsam eindringlich jeden Tag mit dem „Du" von Jes. 43, 1 anredete, wurde er der Wahrheit der göttlichen Offenbarung gewiß. An sich selbst erlebte er damit die Lösung seiner religionsphilosophischen Fragen. Wäre es nach seinem Geschmack gegangen, so hätte er es vorgezogen, von einem Wort des Johannesevangeliums überwunden zu werden, nicht von einem aus dem ihm bisher noch recht fremden Alten Testament. Aber er konnte es nicht ändern, daß Gott so zu ihm gesprochen hatte. Dies Nichtändernkönnen erfuhr er an sich selbst als das Wesen der Offenbarung. Er war nicht weitergekommen, weil er meinte, unter den Religionen wählen zu können, nun hatte Gott ihn gewählt. Nachdem er 1939 in Leipzig die Taufe empfangen hatte, reiste er nach Japan zurück. Seine weiteren Studien führten ihn erneut zu Schleiermacher, nun zu dem reifen, dessen „höheren Realismus" als Überwindung von Naturalismus und Idealismus er in der Festschrift für Prof. Hatano darstellte. Was Schleiermacher als Passivität und schlechthinnige Abhängigkeit beschrieb, hatte er selbst erlebt. Trotz mancher Kritik glaubt er ihn in seinem Wesenskern, dem alle einzelnen theologischen Aussagen umspannenden persönlichen Christusverhältnis, tiefer zu verstehen, als es in der dialektischen Theologie geschehen ist. Darum möchte er mit den Kräften, die ihm als Kranken bleiben, gern noch etwas zur Berichtigung der auch in Japan sehr einflußreichen dialektischen Schleiermacher-Kritik beitragen. Nicht zuletzt auch darum, weil das Element der Schönheit aus der Religion nicht auszuschalten sei und dem Fascinosum vor dem Tremendum der Vorrang gebühre. Ein schöner, in ein Gebet mündender Abschnitt „Feiertag der Seele", der zu der Erwartung eines schmerzvollen Todes in ergreifendem Gegensatz

steht, schließt das Buch. Es ist zu hoffen, daß dies zarte und nachdenkliche Bekenntnis vielen Gebildeten Licht und Trost bringt, wie Prof. Hatano es ihm in seinem Vorwort wünscht.

Kroatien.

Kirchliche Arbeit. Die kirchliche Arbeit ist darauf gerichtet, trotz größter Schwierigkeiten und Hemmungen die Gemeinden zusammenzuhalten, Stärkung zu geben in den Härten des Krieges, und vom Evangelium her Halt und Wegweisung zu zeigen. Partisanenüberfälle haben mancherlei Zerstörung gebracht. In Bartaji wurden das Bethaus und die Pfarrerwohnung zerstört. Viele Überfälle hatten es besonders auch auf die Pfarrer abgesehen. Die Verkündigung und seelsorgerliche Betreuung in den Gemeinden wird dennoch zuversichtlich weitergeführt, die Arbeit der Inneren Mission wendet sich sogar mancherlei neuen Aufgaben zu, die die Not der Zeit erfordert. Von einer sichtlichen Belebung der kirchlichen Jugendarbeit wird aus der Kirchengemeinde Agram-Zagreb berichtet. Der neue Gemeindevikar Edgar Popp sammelt dreimal wöchentlich die Gruppen zu Jugendstunden. Ein neugegründeter Schülerchor konnte bei verschiedenen kirchlichen Anlässen bereits mitwirken. Auf die theologische Vertiefung in Arbeitsgemeinschaften der Pfarrer und Prediger hat man nicht verzichten wollen. Das Weitererscheinen der Kirchenzeitung „Kirche und Volk" wurde dadurch sichergestellt, daß dies Gemeindeblatt von der Landeskirche übernommen wurde. Die Schriftleitung hat Pfarrer Rometsch in Neu-Pasua.

Auch für das Jahr 1943 erhielt die Kirche vom Staat eine verhältnismäßig große Subvention zur Förderung der kirchlichen Arbeit und für den Unterhalt der Pfarrer. Im Justiz- und Kultusministerium wurde eine eigene Abteilung errichtet für die drei protestantischen Kirchen des Landes: die deutsche, die slowakische ev. Kirche und die reformierte Kirche.

Niederlande.

Bibelgesellschaft. Die Niederländische Bibelgesellschaft hielt Ende Juni ihre diesjährige Generalversammlung in Amsterdam ab. Professor Großheide, der Präsident der Gesellschaft, gab einen Arbeitsbericht, in dem er ein steigendes Verlangen nach dem Brot des Gotteswortes im niederländischen Volke feststellte, wenn auch der Säkularisationsprozeß in der letzten Vergangenheit die Bibel weitgehend aus der lebendigen Mitte des Volkslebens zu verdrängen suchte. Die Arbeit der Bibelgesellschaft konnte im Berichtsjahr mit befriedigenden Ergebnissen weitergeführt werden. Bibel-Neudrucke sind in Vorbereitung. Der Versand von Bibeln auch ins Ausland ist möglich. Professor Dr. H. Th. Obbink, der Vorsitzende der Kommission für die Neuübersetzung des Alten Testamentes, gab einen Bericht über den Fortgang dieser Arbeit und die Grundsätze, nach denen die Übersetzer arbeiten. Es könne sich nicht darum handeln, eine sklavische Übersetzung zu geben, sondern der Sinngehalt der Bibel müsse faßlich in der niederländischen Übersetzung wiedergegeben werden.

Bibelübersetzung. Nach Mitteilung der Niederländischen Bibelgesellschaft erscheint zum erstenmal eine vollständige Übersetzung der Bibel ins Friesische, die Dr. G. H. Wumkes besorgte. Um die Bedeutung dieses wichtigen Ereignisses für das friesische Volk zu bekunden, hatte die „Kristlik Frysk Selskip" für den 29. September einen Bibeltag in der Großen Kirche zu Leeuwarden angesetzt. Wie stark das Bedürfnis nach dieser Bibelausgabe war, geht daraus hervor, daß die ganze Auflage von 5000 Stück schon einige Wochen vor dem Erscheinen verkauft war. Eine Neuauflage ist in Vorbereitung.

Evangelisation. Nachdem vor kurzem eine „Kirchenwoche für alle" stattgefunden hat, hat der zuständige Ausschuß der allgemeinen

Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk beschlossen, in der ganzen Kirche an drei Adventssonntagen dieses Jahres kirchliche Veranstaltungen in möglichst großer Öffentlichkeit anzusetzen. Das Ziel ist, unkirchliche und außerkirchliche Menschen in den Kirchen zu sammeln. Die Veranstaltungen werden sich deshalb in Verlauf und Sprache von den Gottesdiensten stark unterscheiden. Durch dies Unternehmen soll die rechte Feier des Weihnachtsfestes bei einem möglichst großen Teil der Bevölkerung vorbereitet werden.

Mennoniten. Es ist ein beachtenswertes Zeichen der Zeit, daß in den Kreisen der Mennoniten (Doopsgezinde) das Interesse an liturgischen Fragen wächst. Gerade diese Gemeinschaft hat jahrhundertelang dem Grundsatz äußerster Einfachheit im Gottesdienst gehuldigt. In den letzten Jahren hat die „Doopsgezinde predikantenvereeniging" sich mehrfach mit liturgischen Problemen befaßt. Die „Algemeene Doopsgezinde Societeit" hat kürzlich einen besonderen liturgischen Ausschuß gebildet, der seine Arbeit mit einer Rundfrage über Sonntagsgottesdienst, Tauf- und Abendmahlsfeiern, über Wünsche und Beschwerden in dieser Angelegenheit begonnen hat.

Kleine Nachrichten. Das niederländische Komité „Licht im Osten" hat u. a. auch die geistliche Versorgung von Werkangestellten im Ausland und von Kriegsgefangenen übernommen. Für die Versendung kommen in Betracht: 1. das Monatsblatt „Nederland in den Vreemde", 2. Rundbriefe von Kirchengemeinden, 3. Predigten, 4. Religiöse Schriften. —

Norwegen.

Hundertjahrfeier. Die norwegische lutherische Kirche gedachte am 13. September des Tages, da vor 100 Jahren die norwegischen Auswanderer in Muskego (Wisconsin) C. L. Clausen als ihren ersten Pfarrer beriefen und damit die norwegisch-lutherische Kirche in USA. gründeten. Vorher gab es nur wenig kirchliche Arbeit an den Auswanderern; am bekanntesten war das Wirken des Haugianers Elling Eielsen, der seit 1839 unter seinen Landsleuten mehrere Gemeinden gegründet hatte. Er war Laie, aber sehr eifrig um seine Landsleute bemüht. Im Jahre 1842 ließ er in New York eine Kinderlehre samt den ersten 21 Artikeln der Augsburgischen Konfession drucken — das erste in USA. gedruckte norwegische Buch. Aber Eielsen war Laie und blieb es im Herzen immer, auch die einzelnen Gemeinden standen jede für sich. Die eigentlich kirchliche Arbeit begann mit der Berufung Clausens. Dieser, gebürtiger Däne, hatte Theologie studiert, mußte aber aus Gesundheitsrücksichten sein Studium abbrechen und ging nach Norwegen. Dort kam er mit Freunden von Hauge näher zusammen. Zeitweise dachte er daran, in die Mission zu gehen, lernte dann aber einen Kaufmann T. O. Brache in Dammen kennen, dessen Sohn ebenfalls ausgewandert war. Dieser Sohn, Sören Brache, berief auf Empfehlung seines Vaters in Vollmacht von 36 Ansiedlern Clausen als Pfarrer. Am 13. September 1843 wurde die Berufungsurkunde, von 69 Personen unterschrieben, ihm ausgehändigt. Er wurde dann von Pfarrer Krause „auf Grund der Berufung durch die norwegische lutherische Kirche im Gebiet von Racine und Milwaukee" ordiniert. Am 31. Dezember vollzog er nach der Agende der norwegischen Kirche die erste Taufe. Noch im November 1843 beschlossen die Ansiedler, eine Kirche zu bauen, die bereits 1844 in Benutzung genommen wurde. Diese älteste lutherische Kirche ist jetzt zum Theologischen Seminar St. Paul in Minnesota übergeführt und dient als Kirchenmuseum. Ihr sind viele hundert Kirchenbauten gefolgt. Etwa 1500 Pfarrer arbeiten an den Gemeinden. Die Kirchen besitzen eine Reihe höherer Schulen, treiben ausgedehnte Missionsarbeit, ebenso Innere und Seemannsmission und haben eine Reihe Kinder- und Altersheime. Bis zum Ende des ersten Weltkrieges wurde die norwegische Sprache gesprochen, seitdem wird in den Gottesdiensten vorwiegend die englische Sprache gebraucht, um auch andere Ungetaufte zu erreichen.

Schweden.

Am 22. Oktober waren es 25 Jahre, daß auf Betreiben des Erzbischofs Söderblom die „Kirchenbrüderbewegung" in seinem Studierzimmer in Upsala ins Leben gerufen wurde, Ihr Ziel war, die Verantwortung der Laien ihrer Kirche gegenüber zu wecken und die Pflicht der christlichen Nächstenliebe nachdrücklich zu unterstreichen. Gleichsam als Sinnbild des Beschlusses, den man faßte, reichten sich die Anwesenden die Hände und gaben damit der Bruderschaft Ausdruck, die die neugegründete Organisation beweisen wollte. In dieser Bewegung strömten zwei Linien zusammen: die eine geht zurück auf Carl Alm, der bereits 1908 die Seele einer Aktion für einen Laienbund war, der „das Verantwortungsbewußtsein der Laien für die Arbeit zur Förderung des Reiches Gottes" wecken sollte. Die zweite Linie war die jungkirchliche Bewegung, in der von Anfang an der Gedanke der Aktivierung der Laien zur Erneuerung des kirchlichen Lebens lebendig war. Es war deshalb natürlich, daß der „kirchliche Freiwilligentrupp" in Upsala 1918 sofort beschloß, sich der Kirchenbrüderbewegung anzuschließen. Die Bewegung schritt von Jahr zu Jahr vorwärts, freilich nicht im Sturmschritt, aber sie steht heute doch als eine ansehnliche Organisation im Leben der schwedischen Kirche. Genauere Untersuchungen, die vor kurzem angestellt worden sind, haben ergeben, daß heute zwei Gruppen die Führung in der Bewegung haben: zuerst Handwerker und Arbeiter, danach kommen die Landwirte, in einem gewissen Abstand gefolgt von den Lehrern; dann erst kommen die Geschäftsleute und kleinere Gruppen von Gebildeten (Ärzte, Juristen, Ingenieure usw.). Bei der Kirchenbrüderbewegung dreht es sich nicht um eine Laienbewegung in Opposition zur Pfarrerschaft oder der regulären kirchlichen Tätigkeit; das wird besonders von dem gegenwärtigen Leiter der Bewegung, Rektor Johannes Lundberg, in der Programmschrift der Kirchenbrüder betont. Die Bewegung möchte vor allem dem allgemeinen Streben nach Gemeinschaft dienen, daß auch in der Kirche „eine höhere geistliche Temperatur" entsteht, daß man leichter „warme Hände fühlen" kann. Sie hat in weitestem Maß die Freiheit bekommen, dem unabweisbaren Bedürfnis nach Gemeinschaft zu dienen. Bibelstudium und christliche Bildungsarbeit sind ein weiteres regelmäßiges Glied in der Arbeit der Kirchenbrüder. Auch das Missionsinteresse hat seinen gegebenen Platz. Die Kirchenbrüder wollen aber auch nach außen wirken für die Verwirklichung des Reiches Gottes im Leben des einzelnen, der Gemeinschaft und der Menschheit. Diese Aktivität hat sich mancherlei Ausdruck gegeben, und die Erfindungsgabe ist groß gewesen. Söderblom wünschte anfangs, die neue Bewegung möchte den Namen „Kirchenarmee" tragen (nach dem Vorbild der englischen Heilsarmee). Daraus wurde nichts. Aber wenn auch nicht dem Namen nach, so soll doch die Kirchenbrüderbewegung dem Nutzen nach eine Armee auf dem Vormarsch sein, eine kämpfende, opferwillige Armee, die unverdrossen dafür kämpft, daß die schwedische Kirche mehr und mehr ein wirksames Werkzeug dafür werde, daß Gottes Reich zu Schwedens Volk kommt.

Aus dem Protestantischen Weltverband.

Deutschland. Die deutsche Gruppe des Verbandes erlitt einen empfindlichen Verlust infolge der Zerstörung der Reichsgeschäftsstelle des Evangelischen Bundes durch einen englischen Luftangriff auf Berlin am 22. November. Der Evangelische Bund verlor damit seine organisatorische und wissenschaftliche Zentralstelle, der deutsche Protestantismus die einzige größere konfessionskundliche Bibliothek und wissenschaftliche konfessionskundliche Arbeitsstätte. Das Generalsekretariat des Protestantischen Weltverbandes hat 20 Jahre hindurch Gastrechte im Heim des Evangelischen Bundes genossen; es verlor nun sein Heim, einen großen Teil der Akten und Bücher.

Auch die Wohnungen des Direktors des Evangelischen Bundes und des Generalsekretärs des Protestantischen Weltverbandes wurden mit allem Inventar völlig zerstört.

Niederlande. „De Protestant", die Zeitschrift der „Evangelische Maatschappij" berichtet in der Nummer vom 2. Dezember von wachsendem Interesse an ihrer Arbeit im niederländischen Protestantismus. Im November traten der „Evangelische Maatschappij" über 200 neue Mitglieder bei, darunter sowohl eine ganze Anzahl Theologen als auch einfache Gemeindeglieder.

Schweden. Die Jubiläumsversammlung des Allgemeinen Schwedischen Pfarrervereins vom 7. bis 9. September in Karlstad war von etwa 200 Personen besucht. Bei dem Eröffnungsgottesdienst predigte Bischof Runestam über Jesu Wort zu Petrus: „Du bist mir ärgerlich" (Matth. 16, 23) und gab diesem Wort eine besondere Beziehung zu den Amtsträgern der Kirche. Der Vorsitzende des Pfarrervereins, Bischof Ljunggren, sprach in der Eröffnungsversammlung von dem Kampf gegen Christus in unseren Tagen und von der Verpflichtung für uns, lebendiges Zeugnis abzulegen; niemand könne andere anzünden, dessen Herz nicht selbst brennend sei; darum sei es notwendig, um eine Erweckung unter den schwedischen Pfarrern zu beten. Er konnte sodann zwei Vertreter der finnischen Kirche, den Bischof Max von Bonsdorff und den Vorsitzenden des finnischen Pfarrervereins, Propst Dr. Virkkunen, begrüßen. Von den Vorträgen der Tagung seien hervorgehoben der von Professor D. Dr. Pleijel in Lund „Die Kirchenversammlung in Uppsala, ein 350-Jahr-Jubiläum", der von Dompropst Malmeström in Göteborg „Züge aus dem Frömmigkeitsleben Värmlands" und der von Pfarrer Bo Giertz „Erneuerung des Andachtslebens". Da die Vorträge im Druck erscheinen sollen, hoffen wir, noch darauf zurückkommen zu können. Sehr instruktiv waren auch die Ausführungen des früheren und des jetzigen Generalsekretärs, Propst D. Dr. Per Pehrsson und Dr. Yngve Rudberg, über die Tätigkeit des Pfarrervereins in den vergangenen 40 Jahren und seine Bedeutung für die ganze schwedische Kirche. Einen breiten Raum in den Beratungen nahm auch die Frage der Jugendarbeit ein. Die Versammlung beschloß, die schwedischen Pfarrer aufzufordern, an Michaelis in ihren Predigten auf die überhandnehmenden weitgehenden sittlichen Gefahren eindringlich hinzuweisen, die dem heranwachsenden Geschlecht durch die Ausartung des modernen Vergnügungslebens drohen.

Römischer Katholizismus.

Vatikanische Nachrichten.

Diplomatische Vertretungen Japans und Chinas. Im vorigen Jahre richteten Japan und Tschunking-China kurz nacheinander diplomatische Vertretungen beim päpstlichen Stuhl ein und beauftragten Diplomaten, die sich in Frankreich beziehungsweise in der Schweiz befanden, mit den Geschäften eines Gesandten beim Vatikan. Die päpstliche Tageszeitung „Osservatore Romano" berichtete wieder einmal zum Kummer auch bescheidener Kenner Ostasiens an der Kurie in exaltierten Auslassungen von diesen Tatsachen und deutete sie als Huldigungen des Fernen Ostens vor dem Statthalter Jesu Christi: Unterrichtete Kreise sehen die Dinge nüchterner. Der Bibliothekar der päpstlichen Hochschule Urbanum De Propaganda Fide J. B. Tragella gibt einen interessanten Überblick über die Geschichte und Hintergründe der beiden ostasiatischen diplomatischen Vertretungen beim Vatikan in der Januarausgabe 1943 der Zeitschrift „Studium". Durch diese Aufnahme diplomatischer Beziehungen sind

zwei Nationen offiziell an der päpstlichen Kurie vertreten, die den gesamten Fernen Osten verkörpern; man könnte auch sagen, einen ganzen Kulturkreis von ehrwürdigem Alter und reicher Tradition mit hohen ethisch-sozialen Werten, wenn diese auch nicht in einer transzendenten Ordnung oder Religion verankert sind. Diese fernöstliche Kultur hat in ihren wesentlichen Elementen den Ansturm der Jahrhunderte überdauert und ist doch so geschmeidig gewesen, zu ihrem Vorteil die technische, wissenschaftliche und juristische Struktur der westlichen Zivilisation anzunehmen, ohne den überlieferten Geist, die eigene Sitte und Religion preiszugeben. P. Tragella sucht nach der Bedeutung des Schrittes dieser Nationen für die katholische Kirche. Die Ereignisse sind nicht plötzlichem Entschluß entsprungen, sondern haben eine jahrzehntelange Vorgeschichte. Schon 1905 ließ Papst Pius X. durch einen außerordentlichen Gesandten dem Mikado danken für den Schutz, der im russisch-japanischen Krieg durch Japan den Christen gewährt worden sei: Dieser Schritt des Papstes, „des ersten europäischen Souveräns, der dem Mikado einen Beweis seiner Achtung gab", wurde gut aufgenommen. Während des Weltkrieges wurden die ersten direkten Beziehungen aufgenommen, durch die die Frage der „japanischen Zeremonien" (Ahnenverehrung) und der Mission in den japanischen Kolonien geregelt wurde. Im japanischen Staatshaushalt 1922/23 wurde ein Betrag für die Errichtung einer Gesandtschaft beim Vatikan eingesetzt. Damals scheiterte aber die Ausführung am Einspruch buddhistischer Kreise. 1942 erfolgte dann die Ernennung eines japanischen Gesandten ohne Schwierigkeiten.

In China gab es gegen die Errichtung einer diplomatischen Vertretung beim Vatikan keine innerpolitischen Hemmnisse. Um so stärkere außenpolitische Schwierigkeiten waren zu überwinden. Frankreich sah in einer direkten Verbindung China—Papst seine Protektoratsrechte über die katholischen Missionen bedroht. Dies Protektorat hat der französischen Kulturpropaganda wertvollste Dienste geleistet, so haben auch die laizistischen christentumsfeindlichen Regierungen der Republik mit Zähigkeit an diesen Protektoratsrechten festgehalten. 1885 ernannte Leo XIII. auf Ersuchen der chinesischen Regierung Msgr. Agliardi zum Nuntius. Die Ernennung wurde zurückgezogen, weil die französische Regierung mit der Kündigung des Konkordates drohte. 1906 wurde von chinesischer Seite der Vorschlag gemacht, der Papst möge einen Chinesen zum Erzbischof ernennen, der die schwierige Frage der Mission in China unmittelbar zu regeln habe, weil diese durch die ständige Einmischung der „christlichen Mächte", die sich auf Verträge und Protektoratsrecht beriefen, kompliziert wurden. Pius X. versuchte, eine Nuntiatur in Peking zu errichten und ernannte Msgr. Aloysi Masella. Er wurde, französischem Druck weichend, zurückgezogen, als er im Begriff war, sich in Neapel nach China einzuschiffen. 1918 wiederholte sich dies Spiel, diesmal war Msgr. Patrelli der verhinderte Nuntius. Seine Person wurde von der französischen Regierung aus grundsätzlichen Bedenken und wegen angeblicher Deutschfreundlichkeit abgelehnt. Der päpstliche Stuhl ernannte dann aber doch einen Visitator der chinesischen Missionen, und zwar den Franzosen De Guebriand, den Obern der „Pariser Auswärtigen Missionen". Er hatte den Auftrag, die allgemeine Lage zu sondieren und eine Nationalsynode vorzubereiten. Pius XI. verzichtete auf die Nuntiatur und sandte 1922 einen „Apostolischen Delegaten", den jetzigen Sekretär der päpstlichen Propagandakongregation, Msgr. Costantini.

Die Vorgeschichte der diplomatischen Vertretungen Japans und Chinas beim Vatikan stellt auch die intensive englisch-amerikanische Gegenarbeit der letzten Jahre besonders gegen die Vertretung Japans an der Kurie in ein interessantes Licht und weist auf Hintergründe, die in dieser Polemik sorgsam im Dunkel gehalten wurden. P. Tragella weist darauf nicht hin, schließt aber aus der Vorgeschichte der jetzt errichteten diplomatischen Vertretungen auf das politische Interesse Japans und Chinas an einer Vertretung beim Vatikan, und auf die kirchlichen der Kurie. Für Japan und China bedeute die Gesandtschaft einen Prestigezuwachs im Westen, für den Vatikan im Fernen Osten.

Japan, das den Weg der westlichen Zivilisation einmal beschritten hatte, mußte, so meint Tragella, nach modernen juristischen Auffassungen die Rechte der Fremden, auch der Missionare, regeln. Das geschah am besten mit ihrem Souverän, der — das war nicht zu übersehen — Untertanen (sudditi!) in allen Teilen der Welt hatte, besonders auch in Südamerika, wohin sich ein starker Strom japanischer Einwanderer richtete. Für China bestanden fast die gleichen Motive. Dazu kam der Wunsch, sich von der Last der Verträge und vom französischen Missionsprotektorat zu befreien. Der Vatikan wiederum mußte wünschen, ohne Rücksicht auf fremde politische Zielsetzungen die katholische Missionsarbeit in China zu regeln. Die Entwicklung führte dahin, daß das französische Missionsprotektorat zwar de jure noch besteht, praktisch aber unwirksam geworden ist. Schon das Nationalkonzil 1924 empfahl den Missionaren, nur im äußersten Falle den Schutz einer fremden Macht in Anspruch zu nehmen.

Die Aufnahme der diplomatischen Beziehungen mit Japan und China ist noch nicht voll ausgebaut. Es bestehen noch keine Nuntiaturen in den beiden Ländern. Die Vertretung des Papstes in China und Japan wird durch „Apostolische Delegaten" wahrgenommen. Die Errichtung von Nuntiaturen ist geplant. Daß der Vatikan daran großes Interesse hat, spricht Tragella offen aus. Die christliche Propaganda und der Fortschritt des Katholizismus in diesen weiten nichtchristlichen Gebieten werde sehr gefördert durch jeden Akt der Regierung, der auf Achtung vor dem Vatikan schließen lasse. „Die kirchlichen Probleme in Japan und China sind schon heute — und werden es morgen noch stärker sein — vielfältig, schwerwiegend und delikat. Nichtchristliche Nationen geben ein Beispiel, daß sie sie in gegenseitigem Vertrauen und zum Vorteil beider Partner zu lösen gewillt sind."

Eheprozesse. Im Jahre 1943 hat die Sacra Romana Rota, das päpstliche Berufungsgericht zur Entscheidung aller kirchlichen Rechtsstreitigkeiten aus der ganzen Welt, 77 Ehenichtigkeitsklagen endgültig entschieden. Die Rota ist in Ehestreitigkeitsklagen 3., in einigen Fällen sogar 4. Instanz. Diese Tatsache läßt gewisse Rückschlüsse zu auf den großen von Nicht-Eingeweihten kaum geahnten Umfang der katholischen Eheprozeßführung vor den bischöflichen und Metropolitangerichten im Bereich der gesamten katholischen kirchlichen Verwaltung. Die Rota lehnte in 44 Fällen die Ungültigkeitserklärung der Ehe ab, in 27 Fällen wurde sie ausgesprochen. In 6 Fällen, die den Antrag auf Ungültigkeitserklärung der Ehe mit der Impotenz eines Ehepartners begründeten, wurde zwar die Ungültigkeitserklärung der Ehe abgelehnt, aber „dem Papste empfohlen, Gebrauch zu machen von seinem Recht, von dem Eheband in einem matrimonium ratum sed non consummatum zu dispensieren". Die meisten Begründungen der angehängten Eheprozesse berufen sich für die Ungültigkeitserklärung auf Zwang und Furcht bei der Trauung, andere auf Formfehler, fehlenden echten Ehewillen oder fehlenden Willen zur Kinderzeugung.

Deutschland.

Tag der Kranken für die Missionen. Um „den Kranken Trost und der Missionskirche die Gnade Gottes" zu bringen, macht der amtliche „Kirchliche Anzeiger für die Erzdiözese Köln" vom 1. Januar 1943 die Geistlichen darauf aufmerksam, daß der Pfingstsonntag als „Tag der Kranken für die Missionen" zu einem Gebets- und Opfertag der Kranken für die Missionen zu gestalten ist. In der Verlautbarung des Erzbischöflichen Generalvikariates heißt es: „Wenn schon seit Jahren am Pfingstsonntag die Kirche sich gerade an die Leidenden und Kranken wendet mit der dringenden Bitte, die Verdienste ihrer im christlichen Geiste getragenen Schmerzen zum Heile der Heidenwelt, die der erneuernden Kraft des Pfingstgeistes noch so ferne ist, aufzuopfern, so entspricht dies voll und ganz dem Geist des Erlöserlebens unseres Herrn und Heilandes, der am Kreuz im Leiden und Sterben der ganzen Welt das Leben im heiligen Geiste der Gotteskindschaft verdient hat. Auch in diesem Jahre geht darum die dringende Bitte an alle Kranken und Leidenden, ihre Schmerzen mit denen des leidenden Heilandes der Welt zu vereinen, um so der katholischen Missionsarbeit in aller Welt die geistigen Kräfte zu schenken, die das Antlitz der Erde erneuern."

Jugendarbeit. Am Dreifaltigkeitssonntag wurde in ganz Deutschland in allen katholischen Pfarrkirchen wie bereits in den Vorjahren „die Glaubensfeier der katholischen Jugend" abgehalten, die in diesem Jahr unter dem Leitgedanken stand: „Das ist der Wille Gottes — Eure Heiligung."

Die Kundgebungen der Bischöfe, die sich häufiger als in ruhigen Zeiten ermunternd, tröstend und mahnend an ihre Diözesen werden, suchen dem Ernst der Zeit entsprechend aus den Kräften des Glaubens Stärkung zu geben. Zum Herz-Jesu-Fest, das in seinem Festcharakter den Gedanken der Buße stark betont, erließ der Erzbischof von Köln ein Hirtenwort, in dem er aufrief zur Sühneleistung und Genugtuung „für die ungeheure Schuld, die die Menschheit unserer Tage auf sich lädt". „Je mehr unschuldige Hände sich erheben, Sühne leisten und freiwillige Buße tun, um so eher dürfen wir auf ein Ende der Drangsal hoffen."

Irland.

Die Kirche in der Zeit. Nach Canon 1327, § 1 und 2*) haben die Bischöfe die Pflicht, persönlich ihren Diözesanen das Evangelium zu verkündigen. Angesichts der großen Ausdehnung, die gegenwärtig die bischöflichen Sprengel haben, ist dies keine leichte Aufgabe. Es ist die allgemeine Auffassung der Kanonisten, daß der Bischof der Vorschrift des can. 1327 gegenwärtig am leichtesten durch Abfassung eines Hirtenbriefes genügt, der von den örtlichen Seelsorgsgeistlichen von den Kanzeln verlesen werden muß. So ist es in der römisch-katholischen Kirche seit langem Brauch, daß zu Beginn der Fastenzeit oder auch aus besonderen Anlässen die Diözesanbischöfe einen Hirtenbrief an die Gläubigen erlassen. Die Hirtenbriefe sind interessante zeitgeschichtliche Dokumente, spiegeln sich in ihnen doch die Auffassungen der verantwortlichen Kirchenleiter zur Zeitlage, die Aufgaben, Probleme, Nöte, Schwächen des Katholizismus in den entsprechenden Gebieten. So wird eine Übersicht über die diesjährigen Fastenhirtenbriefe der irischen Bischöfe, die die in Dublin erscheinende irische Tageszeitung „The Irish Times" am 8. März veröffentlichte, mancherlei Interesse begegnen. „The Irish Times" steht mit der Londoner „Times" in Arbeitsgemeinschaft und vertritt die englischen Interessen im Irischen Freistaat. Die Hirtenbriefe verraten eine große Gegenwartsnähe, sprechen offen über die Probleme der Zeit und die Aufgaben der Kirche. Wie im allgemeinen die katholische Predigt sind sie stark gesetzlich-moralistisch, beschäftigen sich mit moralischen und sozialen Zeitübeln und mit allgemein bürgerlichen Pflichten. In auffallendem Gegensatz zu mancherlei anderen kirchenamtlichen Verlautbarungen dieser wirren Zeit ergehen sich die irischen Bischöfe nicht in großen Weltreformplänen und in unfruchtbarer Kritik an Zeitereignissen außerhalb ihres eigenen Wirkungsbereiches. Beachtlich ist die betonte Zurückhaltung auch der nordirischen Bischöfe dem Kriege und dem damit zusammenhängenden politischen und militärischen Geschehen gegenüber. Im Unterschied etwa zu Kardinal Hinsley zeigen sie eine bemerkenswerte Unabhängigkeit von der englischen Regierung. Sie unterstützen den Willen des irischen Freistaates zur strikten Neutralität. Kardinal Mac Rory, Erzbischof von Armagh in Nordirland, ermahnt die Gläubigen, zu beten, daß der Welt bald der Frieden geschenkt werde, nicht ein Rache- oder Notfrieden, sondern ein Frieden, der auf den ewigen Grundsätzen der Gerechtigkeit gegründet ist. Der Bischof von Down und Connor (Sitz in Belfast, Nordirland) protestiert gegen bestimmte Ausnahmerechte „Spezial Powers Acts", die das verbriefte Recht außer Kraft setzen und die Rechtssicherheit zerstörten. Auf

*) Can. 1327.

§ 1. Munus fidei catholicae praedicandae commissum praecipue est Romano Pontifici pro universa Ecclesia. Episcopis pro sui dioecesibus.

§ 2 Episcopi tenentur officio praedicandi per se ipsi Evangelium, nisi legitimo prohibeantur impedimento; et insuper, praeter parochos, debent alios quoque viros idoenos in auxilium assumere ad huiusmodi praedicationis munus salubriter exsequendum.

Grund dieser Special Powers Acts würden in den sechs nordirischen Grafschaften die Unverletzlichkeit des Heimes, die Unantastbarkeit der Familienrechte aufgehoben. Fortgesetzt fänden Razzien statt, ohne Anklagen und Gerichtsverfahren würden Menschen verhaftet und gefangengehalten. „Here in the six counties the sanctity of the home and the sacredness of the family rights that are upheld by the Common Law are still further violated under the Special Powers Acts . . . with the constant raidings of homes, arrests, and detention of men, without charge and without trial." Der Bischof von Derry (ebenfalls Nordirland) klagt die Usurpatoren der Verwaltung an, „those who have usurped our local administrations", im Frieden den Wohnungsbau vernachlässigt zu haben. Der Bischof von Elphin betont darüber hinaus, es sei eine der wichtigsten Pflichten der Staatsführung, möglichst vielen jungen Menschen die Möglichkeit der Eheschließung nach christlichen Grundsätzen zu bieten. Der Bischof von Clonfert spricht von der über die ganze Welt gehenden Säkularisierung. Auch in Irland sei die Gottlosigkeit weit fortgeschritten, wenn er auch glaube, daß es keine lebendigere katholische Nation gäbe als die irische. Weiter werden in den Hirtenbriefen hervorgehoben die bekannten katholischen Warnungen vor nichtkatholischen Schulen, vor konfessionsverschiedenen Ehen (mixed marriages), antikatholischen Büchern und „schlechten Zeitungen". Es werden die Erziehungspflichten der Eltern hervorgehoben und unanständige Kleidung und üble Trinksitten gerügt. Daß die üblen Trinksitten besonders der Frauen als unerfreulicher Import aus fremden Ländern bezeichnet wird und die wachsende Immoralität beklagt wird, weist auf Probleme hin, die durch unerbetene Einquartierungen entstanden sind. Weiter betonen die Bischöfe die sittliche Pflicht, zur Sicherung der Ernährung beizutragen und intensiven Landbau zu treiben, reichlich Torf zu stechen, um das nötige Heizmaterial bereitzustellen, Sparsamkeit zu üben, die Landflucht zu bekämpfen usw.

Es ist ein weites Aufgabengebiet politischer, sozialer, kultureller, individual- und sozialethischer Fragen, die die katholischen Bischöfe Irlands vor ihr Forum ziehen. Daß und wie sie es tun, ist bezeichnend für die Situation des Landes, mehr noch aber für das Selbstverständnis des Katholizismus und seiner Berufung in der Welt.

Japan.

Japanische Religionspolitik. Der japanische Vertreter beim Vatikan, Gesandter Ken Harada, äußerte sich in letzter Zeit verschiedentlich zur japanischen Religionspolitik in Groß-Ostasien. Japan sieht es als selbstverständlich an, jede Religion in den Ländern seines Machtbereiches zu achten und zu beschützen, soweit sie nicht der japanischen Politik gegenüber sich feindselig verhalten. Der Gesandte wies darauf hin, daß der Einfluß des Katholizismus im ostasiatischen Raum infolge seiner jahrhundertalten Geschichte außerordentlich groß sei, wenn auch die Zahl der Katholiken (etwa 20 Millionen, davon 15 Millionen in den besetzten Gebieten, 300 000 in Japan, 13 Millionen auf den Philippinen, 3 Millionen in China, 1½ Millionen in Indochina) nur gering sei. Die japanische Regierung nehme eine sehr verständnisvolle Haltung gegenüber dem Katholizismus ein. Sie sehe es als ihre Aufgabe an, die Kirchen und kirchlichen Gebäude, die durch Kriegshandlungen beschädigt wurden, wieder aufzubauen und die Missionare in ihrer Glaubensverkündigung und in ihrer pädagogischen und sozialen Arbeit zu unterstützen. Im April wurde in Tokio eine katholische Sektion für Groß-Ostasien begründet, die die Aufgabe hat, die Zusammenarbeit der Katholiken auszubauen. Die Leitung der Sektion hat der Erzbischof von Tokio, Peter Tatsuo Doi.

Ungarn.

Konfessionsverschiedene Ehen. Eine interessante Ergänzung zu dem Aufsatz von Karner (s. o. S. 122) bildet ein Artikel des Schriftleiters des kämpferischen Organs des römischen Katholizismus in Ungarn „Magyar Kultura",

des päpstlichen Prälaten Dr. Zoltan Nyisztor, vom 5. Juli 1943, in dem es heißt: „Ein Krebsschaden des ungarischen Katholizismus ist die Frage der Mischehen. Weil die Bevölkerung des Landes konfessionell gemischt ist und die Katholiken und Protestanten nicht in begrenzten und voneinander getrennten Gebieten wohnen, sondern oft in denselben Gemeinden zusammen, und weil in Ungarn die Mischehen ähnlich wie in Deutschland auf Grund eines päpstlichen Privilegs bis zur Inkrafttretung des neuen kirchlichen Gesetzbuches geduldet waren, gibt es auch heute viele Mischehen und mehren sich ständig die daraus folgenden Übel. Nach den ungarischen Gesetzen folgen nämlich die Kinder im Falle einer konfessionsgemischten Eheschließung dem Geschlecht nach der Religion der Eltern, wenn diese vor der Eheschließung nicht vor einem gesetzlichen staatlichen Forum einen sog. Revers, d. h. eine Vereinbarung zugunsten des einen Teiles treffen. Diese gesetzlich geregelte Lage birgt also für den Katholizismus zwei Gefahren in sich. Wenn es nicht gelingt, zwischen den beiden Teilen eine Vereinbarung zustande zu bringen, dann kann das gemischte Paar nach den Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches keine kirchlich gültige Ehe schließen und wird der katholische Teil von der Strafe der Exkommunikation getroffen. Wenn auch nach unserem Wissen die Verweigerung des Sakraments und die Exkommunikation selten zur Apostasie des katholischen Teils führt, weil er vom Genuß der Sakramente ausgeschlossen ist, so geht er für die lebendige Gemeinschaft der Kirche doch verloren. Von den Kindern aber sind diejenigen, die nach dem Gesetz die Religion des katholischen Teils befolgen, bei dem schulmäßigen Religionsunterricht und einer guten Erziehung für den Katholizismus noch zu retten. Deshalb bietet die intensive Seelsorge alles auf, die Vereinbarung im Falle einer Mischehe zugunsten des katholischen Teiles zu sichern, damit so die Kinder beiderlei Geschlechts die katholische Religion befolgen können. Der Katholizismus muß auf der Institution des Reverses bestehen. Eine Klärung wäre erst in einer ferneren Zukunft zu erwarten, wenn die neueren Generationen durch eine noch kräftigere katholische Erziehung von der Mischehe überhaupt abgehalten werden."

Filmzensur. Auf der 31. Landestagung der katholischen Aktion Ungarns wurden auch Filmfragen besprochen. Erzbischof Capik sagte, daß die Filmzensur der katholischen Aktion wöchentlich Gutachten über Filme veröffentliche. Während im Jahre 1940 noch 62 v. H. der Filme vom religiösen Standpunkt aus beanstandet werden mußten, seien es 1941 nur mehr etwa 35 v. H. gewesen.

Vereinigte Staaten.

Rassenprobleme. Kardinal Dongherty, Erzbischof von Philadelphia, und die Erzbischöfe von Baltimore und von New York Curley und Spellman treten in einem Aufruf an die Katholiken der U.S.A. für die Neger und Indianer ein. Die Bischöfe weisen nachdrücklich auf die schreiende Ungleichheit der Rassen in den Vereinigten Staaten hin. Unter den 13 Millionen Negern und 350 000 Indianern befänden sich Ungezählte in den unwürdigsten Lebensbedingungen. Ihre erbarmungswürdige äußere Situation sei aber nur ein Symbol ihrer geistlichen Verlorenheit. Nur 12½ Millionen Neger und 100 000 Indianer hätten den Weg des Heiles in die römisch-katholische Kirche gefunden. Die Katholiken werden dringend aufgefordert, die Missionsarbeit unter diesen unglücklichen und verachteten Angehörigen der U.S.A. durch Gebet und finanzielle Opfer zu unterstützen. Trotz aller sonstigen Anliegen und Aufgaben der Zeit sei jetzt der geeignete Augenblick zur Gewinnung dieser Verlorenen für die eine Herde Christi, die römisch-katholische Kirche.

Zur Patriarchenwahl in Moskau.

Von Robert Stupperich.

Am 5. September 1943 brachte Moskau eine Nachricht, die berechtigtes Aufsehen in der Welt erregte. Kirchliche Neuerungen im Lande der Gottlosigkeit werden aufmerksam aufgenommen. An der gemeldeten Tatsache war nicht zu zweifeln, da die Nachricht als amtliche Erklärung ausgegeben und

in der Presse veröffentlicht wurde. Sie besagte, daß Stalin am 4. September im Beisein von Molotow die drei höchsten Würdenträger der russisch-orthodoxen Kirche, die Metropoliten Sergius von Moskau, Alexius von Leningrad und Nikolaus von Kiew zu einer Unterredung empfangen hat.

Diesem Empfang kommt fraglos nachrichtenmäßig eine nicht geringe Bedeutung zu. Es sollte unterstrichen werden, daß die Kirche wieder als Verhandlungspartner angesehen wird. Ob dem Empfang auch eine tatsächliche Bedeutung zukommt, bleibt noch zu untersuchen. Man braucht keine Biographie des roten Diktators aufzuschlagen, um festzustellen, daß dieses seit seiner Seminarzeit das erste Mal im Leben Stalins ist, daß er orthodoxen Hierarchen begegnet und sich mit ihnen in eine Unterredung einläßt. Es war schon etwas Unerhörtes, als er im Januar d. J. auf das Telegramm des Metropoliten Sergius ebenso telegraphisch antwortete. (Vgl. Protestantische Rundschau Heft 2.) Nun hat Stalin den nächsten Schritt getan. Daß die Einladung zu diesem Empfang vom Kreml ausgegangen ist, bedarf keines Nachweises. Wie sollten sich russische Bischöfe erkühnen, um eine Unterredung mit dem Staatsoberhaupt nachzusuchen? Schon eine diesbezügliche Anfrage müßte als Anmaßung erscheinen. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß Stalin einen bestimmten Plan hinsichtlich der kirchlichen Organisation gefaßt hat, dem er außenpolitische Bedeutung beimaß. Infolgedessen mußte die Anregung zu dieser Begegnung von ihm ausgehen. Aus diesem Grunde war auch die Anwesenheit Molotows erforderlich. Andernfalls wären ja der Volkskommissar für die inneren Angelegenheiten oder der Volksbildungskommissar eher am Platze gewesen.

Über den Gegenstand der Besprechung bei diesem offiziellen Empfang gibt die Mitteilung der Tass nur unzureichenden Aufschluß. Was Stalin mit den kirchlichen Würdenträgern zu besprechen hatte, wird nur in einem Punkte angedeutet. Vielleicht war dies auch der einzige Punkt. In der Verlautbarung heißt es nämlich: Während der Unterredung brachte der Metropolit Sergius dem Vorsitzenden des Volkskommissarenrates zur Kenntnis, daß in führenden Kreisen der griechisch-orthodoxen Kirche die Absicht besteht, in Kürze eine Bischofskonferenz einzuberufen, um die Wahl des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland vorzunehmen und beim Patriarchen den Heiligen Synod zu gründen.

Wir fragen: Wer sind die führenden Kreise der griechisch-orthodoxen Kirche, von denen der Metropolit Sergius spricht? Wer soll den kühnen Plan gefaßt haben, die Patriarchenwahl vorzunehmen, die seit 1925 nicht vorgenommen werden konnte, weil der bolschewistische Staat sie nicht zuließ? So sehr die Bischöfe im Laufe des letzten Jahres Stalins Schwenkung in der Kirchenfrage gemerkt haben, werden sie sich zu diesem Schritt von sich aus nicht bereitgefunden haben. Vom Metropoliten Sergius zum mindesten ist diese Aktivität nicht anzunehmen. Vermutlich hat die Tass-Meldnug den andersartigen Sachverhalt nur in diese Form zu kleiden gewußt. In Wirklichkeit hat Stalin die Bischöfe kommen lassen, um ihnen seine Absicht zu eröffnen. Die Kirche sollte von nun an in repräsentativer Weise in Erscheinung treten. Der Auftrag lautete daher, die Bischöfe sollten in kürzester Frist aus ihrer Mitte den Patriarchen wählen, da man gegenüber dem Westen eine autoritative Persönlichkeit brauchte. Dieser Sachverhalt ist aus dem Satz herauszulesen, „Stalin verhielt sich zu diesen Vorschlägen wohlwollend und erklärte, daß von seiten der Sowjetregierung keine Hindernisse in den Weg gelegt werden".

Daß die Sowjetregierung den Patriarchen für ihre Zwecke brauchte, steht fest. Nur nach den Motiven ist noch weiter zu fragen. Sollte dieser Akt nur den Alliierten zeigen, daß es der Sowjetregierung mit der Auflösung der Komintern ernst sei, oder hatte sie außer dieser außenpolitischen Abzweckung auch noch einen ausschlaggebenden innerpolitischen Grund? Die nationalen Traditionen des russischen Volkes, an die Stalin seit Beginn des Krieges

appelliert und die er in jeder Hinsicht auszunutzen versteht, sind so eng mit der religiösen Überlieferung verbunden, daß sie kaum voneinander getrennt werden können. Sollte also der nationale Gedanke Auftrieb geben, so mußte er die kirchliche Untermauerung bekommen.

Die Legalisierung der Kirche dient den genannten staatlichen Zwecken. Wie das grundsätzliche Verhältnis zur Kirche gegenwärtig ist und später sein wird, ist damit in keiner Weise angegeben, aber unschwer nach den bisherigen Erfahrungen abzuschätzen. Auf die Bestimmungen der Sowjetverfassung wird in keiner Weise hingewiesen, und das Gesetz vom 8. April 1929, das die Rechtslage der Kirche in der Sowjetunion bestimmte, blieb unerwähnt. Seit jener Zeit gibt es in der Sowjetunion nur Einzelgemeinden ohne festen Zusammenhang mit der Kirchenleitung. Es gab auch den Patriarchatsverweser, der bis vor kurzem nicht einmal in Moskau residieren durfte, sondern nach Uljanowsk verbannt war. Was in der Gesetzgebung von 1929 verboten war, läßt die Sowjetregierung jetzt plötzlich zu, ohne bezeichnenderweise die Gesetze von 1929 aufzuheben.

Wie Professor Glubokowskij berichtet, wurde die gesetzliche Wahl eines Nachfolgers für den am 7. April 1925 verstorbenen Patriarchen Tichon von staatlicher Seite nicht gestattet. Der Versuch, durch eine Vereinbarung unter den Hierarchen eine neue Kirchenleitung zu erhalten, wurde vom Staat jedesmal so beantwortet, daß der Kandidat für das hohe Amt und die tätigsten Glieder dieser Aktion ins Gefängnis wanderten. Selbst die Verweser, die der Patriarch Tichon in kluger Voraussicht in großer Zahl ernannt hatte, entgingen diesem Schicksal nicht. Angefangen vom Metropoliten Peter von Krutizy wurden sie vom Staat als nicht annehmbar bezeichnet und meist in den hohen Norden verbannt. Übrig blieb an zehnter Stelle der Metropolit Sergius (Stragorodskij von Nischnijnowgorod), der sich zum Kompromiß mit dem Sowjetstaat bereitfand und die aufsehenerregenden Erklärungen abgab, daß es in der UdSSR. keine Kirchenverfolgungen gäbe.

Was sie seit 18 Jahren verhindert hat, das hat die Sowjetregierung nunmehr zugelassen und sogar selbst veranlaßt. Wie sollte andernfalls die Patriarchenwahl unter so eigentümlichen unkanonischen Umständen vor sich gegangen sein, wenn sie nicht auf stärksten staatlichen Druck hin herbeigeführt worden wäre? Stalin bestimmte, daß die Bischofsversammlung aus ihrer Mitte einen Vertreter wählte, d. h. er setzt sich über die Kirchengesetze hinweg und schreibt den Wahlmodus von sich aus vor. Wie die Moskauer Presse am 9. September 1943 mitteilte, war eine Versammlung hoher Geistlicher zur Wahl des Patriarchen am 8. September zusammengetreten. Die Wahl fand also 4 Tage nach dem Empfang bei Stalin statt. In dieser kurzen Frist konnte aus den weiter entlegenen Gebieten kein Bischof herangeholt werden. Die Bestimmungen für die Patriarchenwahl, die das letzte Konzil am 13. August 1918 herausgegeben hat, sind daher gar nicht in Anwendung gekommen.

Wie lauten jene Bestimmungen und wie ist die Patriarchenwahl von 1917 durchgeführt worden? Die Konzilsakten, Band 3, Seite 52, bringen folgende Angaben: „Vor der gestrigen Konzilsentscheidung sind folgende Kanones über die Wahl des Patriarchen aufgestellt worden: 1. Vom Konzil wurde der Vorschlag angenommen, daß in der ersten allgemeinen Wahlversammlung die Kandidaten mittels Stimmzettel bezeichnet werden, auf dem bloß ein Name geschrieben wird. 2. Es wurde beschlossen, daß als Kandidaten für das Patriarchat in der Reihenfolge des Stimmenvorranges jene drei Personen anerkannt werden, die die absolute Stimmenmehrheit erhalten haben. 3. Vom Konzil wurde der Vorschlag von 79 Konzilsmitgliedern angenommen, wonach die Wahl des Patriarchen aus den drei Kandidaten, die die absolute Mehrheit erhalten haben, durchs Los erfolgen sollte. Am 5. November 1917 wurde die Wahl vollzogen. Die gewählten Kandidaten waren: 1. Erzbischof Antonij (Chrapowizkij) von Charkow, 2. Erzbischof Arsenij (Stadnizkij) von Now-

gorod und 3. Metropolit Tichon (Belawin) von Moskau. Das Los fiel auf den dritten Kandidaten, der am 21. November 1917 feierlich in sein Amt eingeführt wurde.

Es ist nicht unwesentlich festzustellen, daß nach orthodoxer Auffassung das Konzil, das den Patriarchen zu wählen hat, die gesamte Kirche repräsentiert. Es besteht aus Geistlichen und Laien. 1917 entfiel sogar die größere Zahl der Abgeordneten nicht auf Kleriker, sondern auf Laienmitglieder. Die Abgeordneten zu dem drei Monate vorher ausgeschriebenen Konzil wurden in einem vierstufigen Wahlgang gewählt. Die Gemeindevertreter wählten die Dekanatsvertreter und diese die Eparchialabgeordneten, aus deren Mitte die Konzilsmitglieder hervorgingen. Am 15. August 1917 waren aus 66 Eparchien 564 Abgeordnete zusammengekommen, von denen 351 gewählt und der Rest ex officio berufen war. Der Gruppe von 80 Bischöfen, 20 Mönchen, 129 Geistlichen und 36 Diakonen standen 299 Laien gegenüber. Das Konzil legte fest, daß ihm die oberste Kirchengewalt gehört, während der Patriarch, der als Primus inter pares den Vorrang unter den Bischöfen besitzt, dem Konzil verantwortlich ist. Seine Rechte und Pflichten ebenso wie die Kompetenzen des Hl. Synod und der obersten Kirchenleitung wurden vom Konzil in den Dekreten vom 7. und 8. Dezember 1917 festgelegt. Der Synod sollte aus 12 Bischöfen bestehen, während die oberste Kirchenleitung, die auf 3 Jahre gewählt wurde, sich aus 3 Synodmitgliedern, 1 Mönch, 6 niederen Geistlichen und 5 Laien zusammensetzte.

Im September 1943 ist auf ein allrussisches Konzil, das den Patriarchen zu wählen hätte, überhaupt verzichtet worden. Der Patriarch, den Stalin haben wollte, brauchte nicht mit soviel Aufwand ausgesucht zu werden. Dazu genügte eine Bischofsversammlung, die am 8. September in Moskau zusammentrat. In der Presse wurde betont, daß neben den drei maßgeblich beteiligten Metropoliten die Erzbischöfe von Jaroslavl, Krasnojarsk, Samara, Saratow und Nischninowgorod vertreten waren. Die amtliche Mitteilung behauptet, daß die Versammlung zu diesem Zwecke anberaumt worden sei. Jedenfalls ist die Wahl in einem sehr bescheidenen Rahmen vor sich gegangen. Sie ist eigentlich gar keine Wahl, sondern eine Beauftragung durch ein kirchliches Gremium, das gar keine entsprechende Kompetenz besaß. Nach staatlichem Vorbild war diese Wahl einstimmig; weitere Kandidaten außer dem Metropoliten von Moskau wurden nicht in Betracht gezogen. Die Wahl widersprach also den ausdrücklichen Bestimmungen des Konzils von 1917/18 und dem bisherigen Herkommen.

Wenn die Bestimmungen von 1918 nicht eingehalten und ein Konzil nicht einberufen werden konnte, so hätte die Wahl dennoch vor einer Bischofssynode erfolgen müssen, die die gesamte Kirche vertrat. Diese Forderung konnten die 8 Bischöfe, die am 8. September 1943 in Moskau zusammenkamen, nicht erfüllen. Selbst wenn man in Betracht zieht, daß zur Einführung des neuen Patriarchen am 12. September noch weitere 11 Bischöfe erschienen, so bleibt die Wahl immerhin unkanonisch und daher ungültig. Insofern haben die russischen Bischöfe des Auslandes recht, wenn sie von kirchenrechtlichen Gesichtspunkten aus die Wahl des Patriarchen Sergius anfechten, wie das vor allem der russische Metropolit Anastasius in Serbien und Metropolit Hermogen in Kroatien getan haben.

Aber um diese Feinheiten kümmerte man sich in Moskau nicht. Es genügte, daß ein Patriarch da war, der alles tat, was von ihm verlangt wurde, und der von einflußreichen Kreisen der Alliierten anerkannt wurde. Daß dieser Patriarch ein politischer Patriarch sein würde, konnte schon vorher gesagt werden. Wer seine Aufrufe aus den letzten beiden Jahren liest, findet politische Proklamationen, in denen kein einziger christlicher Gedanke mitschwingt. Es hat daher nichts Verwunderliches an sich, daß die erste Amtshandlung des neugebildeten Patriarchen ein Dank an Stalin für sein „Wohlwollen gegenüber der russischen Kirche" war. Angesichts der Opfer, die die ortho-

doxe Kirche in den letzten Jahrzehnten hat bringen müssen, spricht dieser Schritt des neuen Patriarchen deutlich genug gegen ihn. Es liegt nur in der Natur der Sache, daß die Bischofsversammlung vom 8. September und die neu gewählten Kirchenbehörden ihre Tätigkeit im gleichen Sinne aufnahmen. Die Synode gab einen von 19 Würdenträgern der Kirche unterzeichneten politischen Aufruf „An die Christen der ganzen Welt" heraus, und die neue Kirchenleitung wandte sich in den Aufrufen an die Rote Armee und an Angehörige der orthodoxen Kirche in den ehemals baltischen Staaten, um sie zum politischen Kampf aufzurufen. Diese Anzeichen sprechen deutlich dafür, daß es sich bei allen kirchlichen Neuerungen in Moskau um politische und nicht um kirchliche Einrichtungen handelt, die sich durch ihre unkirchliche Sprache und unkirchliche Methoden selbst kennzeichnen.

Literatur.

Von reformiert-theologischer Forschungsarbeit.

Literarische Erscheinungen, die ihrem Inhalt nach zum Gebiet der reformierten Theologie zu zählen sind, wurden in den letzten Jahren immer zahlreicher. Es ist keine ganz leichte Frage, wann dieses Ansteigen des Interesses einsetzte und worin es seine tiefste Ursache hat. Man müßte, wollte man es erklären, wohl ziemlich weit ausholen. In den Anfangsjahren dieses Jahrhunderts stoßen wir jedenfalls auf verschiedene Tatsachen, die z. T. wohl schon als *Wirkung* eines steigenden Interesses, sicherlich aber noch mehr zugleich als *Ursache* eines weiteren Steigens beurteilt werden können. Um die Jahrhundertwende erscheinen die letzten Lieferungen der großen Gesamtausgabe der Opera Calvini im Corpus Reformatorum (v. Baum, Cunitz und Reuß), und ungefähr um die gleiche Zeit erscheinen nacheinander die von E. F. Karl Müller (Erlangen) herausgegebenen Calvin-Kommentare zum Alten und Neuen Testament in deutscher Sprache. Vor allem aber läßt derselbe Herausgeber im Jahre des Calvinjubiläums 1909 die Institutio (Unterricht in der christlichen Religion) ihren Weg antreten. Wie sehr sich seitdem auf dem Gebiet der Calvinforschung und des allgemeinen Interesses für diese Dinge manches geändert hat, zeigt allein die Tatsache, daß uns das alles heute nicht mehr genügt. Eine solche „Bearbeitung", wie sie K. Müller noch für richtig halten *mußte*, genügt uns keineswegs mehr, schon weil oft gerade die Dinge übergangen sind, nach denen wir heute mit besonderer Spannung fragen. Und die Calvini Opera? Da stehen wir heute kopfschüttelnd vor der Tatsache, daß die Herausgeber wohl um die in Genf vorhandenen Nachschriften von rund 570 bisher unveröffentlichten Calvinpredigten wußten, aber deren Veröffentlichung nicht für der Mühe wert hielten. O. Webers neue Institutio-Übersetzung und -Ausgabe ist vollständig und bemüht sich, genau zu sein. Die Nachfrage hat schon bisher gezeigt, wie sehr sie einem wirklichen Bedürfnis entspricht. Viel Wertvolles ist in den letzten Jahren von den verschiedensten Autoren zur Calvinforschung erarbeitet worden. Durch eine Fülle von Einzeluntersuchungen wird Material herbeigetragen zu der Gesamtdarstellung der Theologie Calvins, für die unsere Zeit noch nicht ganz reif zu sein scheint, aber nach der sie verlangt, auf die sie wartet und die sie braucht.

Ein Übelstand, wie er ähnlich auf anderen Wissenschaftsgebieten beobachtet werden kann, ist hier ebenfalls festzustellen, wir meinen die oft mangelnde Einheitlichkeit der Forschungsrichtung. Es gibt einzelne Forscher und Gruppen, die je ihren eigenen Weg verfolgen. Diesem Mangel kann wohl am ehesten abgeholfen werden durch eine Schriftenreihe, deren Herausgeber zugleich für sachlich-wissenschaftliche Forschungsarbeit Gewähr leisten. Eine solche Schriftenreihe stellen die „Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche" (herausgegeben von W. Goeters, W. Kolfhaus, A. Lang und O. Weber in der Buchhandl. des Erziehungsvereins Neukirchen) dar. Es sind in dieser Reihe bisher sechs Bände erschienen. Sie verdienen eine kurze Würdigung, denn sie vermitteln einen gewissen Eindruck davon, wie und worüber heute von reformierten Theologen gearbeitet wird. Gleich in dem 1937 erschienenen 1. Band wird eine immer noch brennend wichtige Frage energisch angefaßt von Paul *Jacobs:* „Praedestination und Verantwortlichkeit bei Calvin." Es mußte einmal, wie es hier geschieht, gezeigt werden, daß man in keinem Sinne die Lehre von der Prädestination als „Zentraldogma" der Theologie Calvins ansehen darf, es mußte aber gleichzeitig gezeigt werden, wie diese Lehre in ihrer „trinitätstheologischen", „christologisch-soteriologischen" und „ecclesiologischen Verankerung" das theologische Denken Calvins beherrscht und bestimmt. Das Bezugnehmen insbesondere auf die Grundfragen einer christlichen Ethik erweist sich dabei recht fruchtbar und anregend. Das für viele so besonders anstößige Moment der Reprobationslehre (Lehre von der Verwerfung der Gottlosen) wird richtig erkannt als ein Grenzelement und das gelegentliche Überschreiten dieser Grenze durch Calvin selbst vorsichtig kritisiert. Auf alle Fälle wird gezeigt, daß diese „schreckliche" Lehre in der Verkündigung Calvins nicht zu finden ist", also z. B. in keiner Predigt Calvins vertreten wird. Allgemein geurteilt bietet das Buch von P. Jacobs mehr die Vor- als Nachteile des Erstlingswerkes eines jungen Theologen. Es sei nun gleich auf zwei andere Calvinbücher kurz hingewiesen, die Wilh. *Kolfhaus* in der erwähnten Reihe

(3. u. 5. Bd.) hat erscheinen lassen. Das erste dieser Bücher ist schon durch die Fragestellung ein wirkliches Verdienst. Es handelt von der „Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin". Wer nach dem *einen* Beziehungspunkt sucht, der die Fülle von einzelnen Lehren bei Calvin beherrscht, der suche hier (nicht bei der Prädestinationslehre, beim Offenbarungsbegriff, bei der „Ehre Gottes" usw.!). Jedenfalls ist nach Calvin dem Christen das ganze Heil gegeben mit und in der Christusgemeinschaft. Man lese dazu etwa das erste Kapitel im 3. Buch der Institutio (letzte Ausgabe von 1559)! Wer das einmal gesehen hat, was leider früher, als man nach allen möglichen anderen Zentrallehren suchte, oft viel zu wenig gesehen wurde, der wundert sich nicht mehr darüber, daß in diesem Buche von Kolfhaus von so vielerlei Dingen die Rede ist, von — um nur einiges zu nennen — „Erwählung, hl. Geist, Bund, Glaube, hl. Schrift, Rechtfertigung", sehr ausgiebig „von der Kirche und von den Sakramenten". Daß eine Abgrenzung gegenüber einer Mystik, wie sie Calvin *nicht* vertritt, den letzten Abschnitt des Buches bildet, kann nicht überraschen, aber diese Abgrenzung ist notwendig. Das zweite Buch von Kolfhaus behandelt „Die Seelsorge Johannes Calvins". Dies Thema ist vielleicht nicht ganz so ausgiebig wie das erste und auch nicht ganz so fruchtbar. Aber wenn man fragt, wie die weltweiten geschichtlichen Wirkungen zu erklären sind, die von den Reformatoren ausgingen, darf man nicht an ihrem seelsorgerlichen Wirken vorübergehen. Und ebenso überzeugt ein zu Eingang des Buches gegebener Hinweis, die Bedeutung der Seelsorge liege darin, daß hier — ich rede mit meinen Worten — die Theologie des Einzelnen aktuell werde. Hier zeigt es sich, ob jemand eine Theologie habe und was für eine. Hat man das alles einmal erkannt, dann werden unter diesem Gesichtspunkt besonders die Predigten und Briefe Calvins in neuer Weise lebendig. So brauchen wir uns nicht zu wundern, daß wir auch hier wieder auf eine Fülle von einzelnen theologischen Beobachtungen stoßen, war doch Calvin *„überall Seelsorger,* in der Predigt, im Hausbesuch, im Kolleg, in seinen Briefen" (S. 43).

Es gibt viele Beispiele dafür, daß ein Jurist, wenn er die nötige Aufgeschlossenheit für theologische und kirchliche Fragen besitzt, der Theologie und der Kirche wertvollste Dienste erweisen kann — auch auf dem Gebiet der historischen Forschungsarbeit. Einen Beweis bietet der verstorbene Marburger Rechtsgelehrte Joh. Victor *Bredt* mit seinem Buch über „Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark", das den 2. Band der Reihe ausmacht. Mancher möchte wohl bei dem Titel an trockenen Aktenstaub denken und sich mit Grausen abwenden. Das Buch bietet viel mehr, als man nach dem sachlichen Titel vermuten möchte. Ganz abgesehen von den grundlegenden Ausführungen über „Die Kirche" nach reformierter Auffassung und auf deutschem Boden, über „Das Bekenntnis", „Die Gemeinden", um nur die ersten Kapitelüberschriften zu erwähnen, enthält das Buch so viele wertvolle Einzelbeobachtungen, daß sich schon um deswillen die Lektüre lohnt. Daß in einem reformierten Gottesdienst der Segen nicht priesterlich „gespendet", sondern „gemeindlich" erbeten wird, ist dem Verfasser so wichtig, daß er es mehrfach im Verlauf des Buches anmerkt, aber das ändert natürlich nichts an der Richtigkeit der Beobachtung. In Ausführungen, die von den Kirchengebäuden handeln, findet sich unter anderen recht interessanten Beobachtungen z. B. auch folgende: „Es wurde auch Wert darauf gelegt, die Treppe zur Kanzel aus der Kirche selbst heraufzuführen, damit der Prediger — als „Mitältester" — sichtbar aus der Gemeinde heraus auf die Kanzel steige und nicht wie ein Priester aus einer hinter der Kanzel befindlichen Türe heraustrete. Deshalb konnten auch Wechselgesänge zwischen Prediger und Gemeinde nicht in Frage kommen" (S. 63). Welcher reformierte Theologe freute sich nicht von Herzen über derartige Beobachtungen und ihre verständnisvolle Deutung durch einen Juristen! Daß gelegentlich auch Irrtümer unterlaufen, ist besonders dann zu verstehen, wenn es sich um solche handelt, die auch von theologischer Seite vertreten werden. Es sei so kurz wie möglich auf ein Beispiel eingegangen. Von der Kirchenzucht bei den Reformierten urteilt Bredt (S. 224): „Sie beruhte insofern auf den Grundlagen des ganzen Calvinismus, als sie nicht die Aufgabe hatte, die Sünder ihrem Heil zuzuführen, sondern den Ruhm Gottes zu verwirklichen." Das ist in dieser Fassung nicht richtig. Calvin gibt immer für die Kirchenzucht (schon in der Institutio von 1536) drei Gründe an, die besagen: 1. Es darf nicht zur Beschimpfung Gottes (cum Dei contumelia) der Anschein entstehen, als ob die Kirche eine Verschwörung von offenkundigen Übeltätern wäre (es geht also in der Hauptsache um den guten Ruf der Kirche). 2. Durch böses Beispiel sollen nicht die andern verführt werden. 3. Die Betroffenen sollen durch die Beschämung veranlaßt werden, Buße zu tun und umzukehren (Op. Sel. I, 89 f.). Das klingt deutlich anders. Schon die negative Fassung bei dem erstgenannten Grund klingt anders als das „zur Ehre Gottes" oder auch „Ehre Christi", wie das kürzlich erschienene reformierte Kirchenbuch (Wolf-Albertz) auf S. 31 schreibt. Merkwürdigerweise führt Bredt auf S. 226 selbst die Kirchenordnung für Cleve und Mark an, wo es in § 139 heißt: „Nach geschehener Excommunication . . . sollen beyde, Prediger und Älteste, denselben (den Excommunicierten) ohne Aufhören zur wahren Buße vermahnen und wiederzugewinnen suchen."

Die beiden nun noch zu erwähnenden Bücher der Reihe haben eins gemeinsam. Sie beschäftigen sich beide mit Wegen, die von Calvin bzw. dem Calvinismus zum Pietismus führten. Sie sind demgemäß auch beide mehr historische Untersuchungen. Karl *Reuter* schrieb (4. Bd. d. Reihe) über „Wilhelm Amesius, der führende Theologe des erwachenden reformierten Pietismus". Die Beschäftigung mit Amesius lohnt sich und sollte vor allem jedem Theologen dringend empfohlen werden, der auf dem Gebiete der ‚systematischen Theologie" zu arbeiten gedenkt. Amesius war vielleicht der bedeutendste reformierte Theologe des 17. Jahrhunderts überhaupt. Reuters solide Arbeit läßt die Theologie dieses Mannes nach Inhalt und Form gerade auch durch lichtvolle Vergleichung mit anderen Theologen der Zeit lebendig werden

Eine besondere Würdigung verdient das bisher letzte Buch der Reihe. Aug. *Lang* (Halle) hat sich mit seiner Darstellung über „Puritanismus und Pietismus, Studien zu ihrer Entwicklung von M. Butzer bis zum Methodismus" (6. Bd. d. Reihe) zweifellos ein Verdienst erworben, das nicht leicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Hier wird den Gedanken und treibenden Kräften einer dem Deutschen im allgemeinen ziemlich fremden religiösen Welt mit einer Liebe und Hingabe nachgegangen, wie es wohl nur einem Gelehrten möglich war, der sich in einer reichen Lebensarbeit viel auf diesen Gebieten bewegt hat. Man wird gleich zu Anfang daran erinnert, daß Langs bisher bedeutendstes Buch sich mit M. Butzer beschäftigt; denn es wird hier gezeigt, wie in der Theologie des Straßburger Reformators die den Puritanismus vorbereitenden Elemente zu suchen sind. Man empfindet es beim Lesen des ganzen Buches ein wenig mit Stolz, daß ein deutscher Gelehrter mitten im erbittertsten kriegerischen Ringen der Völker sich so bemüht um ein wirkliches Verstehen englischer Frömmigkeit. In liebevoller Kleinarbeit wird das Bild einer Anzahl bedeutender Männer herausgearbeitet. John Hooper als Schüler Billingers, John Bradford als liebster Schüler M. Butzers werden als Vorläufer des Pietismus in England uns lebendig vor Augen gestellt. Unter den vier Strömungen des Puritanismus, die Lang unterscheidet, wird besonders eingehend der Kongregationalismus behandelt und hier wieder in plastischer Darstellung die Gestalt Robert Brownes gezeichnet. Meisterhaft dann die kurze Kennzeichnung des religiösen Amerika (auf S. 98—100)! Schon in früheren Veröffentlichungen hat Lang auf die Bedeutung von William *Perkins* hingewiesen. Hier sucht er nachzuweisen, daß man Perkins als den ersten Pietisten ansprechen könne und ruft in begreiflicher Entdeckerfreude aus: „Der erste Pietist ein Engländer!" Das alles verdient, besonders von der Seite der Fachgelehrten, der Kirchenhistoriker, noch einer eingehenden Würdigung. Wer in Zukunft ein Urteil über das christliche Leben in England abgeben will, der muß sich mit Lang auseinandersetzen. Eine Anzahl der bedeutendsten Geistesverwandten Perkins wird uns vor Augen gestellt. Besonders eindrucksvoll und lebendig wirkt dabei das Bild, das Lang von John *Bunyan* und seinem Schrifttum entwirft. Die Art, wie Lang auch die wichtigsten Schriften Bunyans ihrem Inhalt nach kurz wiedergibt und kennzeichnet, läßt sich als meisterhaft bezeichnen. Man spürt etwas vom Geist des Mannes selbst, der beurteilt wird. Der *Methodismus* wird nur unter Beschränkung auf die Frage nach dem Zusammenhang mit dem puritanischen Pietismus seit Perkins behandelt. Langs Stärke zeigt sich dabei wieder in der Kleinmalerei, sozusagen im Porträtzeichnen, der wichtigsten Persönlichkeiten. Das sind hier *Whitefield* und natürlich *Wesley*. Theologisch wird geurteilt, daß die Ablehnung der Prädestination durch Wesley (zum Unterschied von Whitefield) in der Konsequenz zu den Erscheinungen führte, die am Wesleyschen Methodismus von jeher weniger sympathisch berührt haben (S. 343). Doch wird anderseits in Wesley der Herold der damals weithin vergessenen Rechtfertigungslehre gesehen. Zum Ganzen des Langschen Buches kann vielleicht noch gesagt werden, daß mancher unserer reformierten Theologen auf deutschem Boden wohl etwas zurückhaltender wäre mit der Zuerkennung des Prädikates „reformiert" bei manchen dieser Erscheinungen auf englischem Boden.

Diese sechs Bücher sind ein Anfang. Es wäre sehr zu wünschen, daß bald der Tag käme, an dem es möglich ist, die Reihe weiterzuführen. Aufgaben und Gegenstände sind reichlich vorhanden, und der Anfang, der gemacht ist, ist verheißungsvoll.

Prof. Lic. Paul Sprenger, Erlangen.

Bror Olsson, **Fran Martin Luther Till Sven Lidman.** C. W. K. Gleerups Förlag, Lund. 1943. 186 S. Preis 5 Kr. — Es ist lange nicht beachtet worden, welchen großen Einfluß die Andachts- und Erbauungsliteratur nicht nur auf das Frömmigkeitsleben, sondern auch auf das kulturelle und geistige Leben eines Volkes ausgeübt hat. Diese Bedeutung für das kirchliche Leben Schwedens bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts darzulegen ist die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat. Es ist nur zu begrüßen, daß er dabei nicht die gesamte Andachtsliteratur durchgeht, sondern sich auf diejenige beschränkt, die wirklich gelesen und benützt wurde. Ein einleitender Abschnitt spricht von der allgemeinen Verbreitung und der Rolle dieser Literatur (etwa in den Zeiten, wo die kirchliche Verkündigung Steine statt Brot bot; von den Wegen ihrer Verbreitung: durch reisende Buchführer, auf den Märkten, durch die christlichen Gesellschaften). Dann folgt eine eingehende Übersicht über die Andachtsliteratur der Reformationszeit und der Zeit der Orthodoxie, über die englischen Erbauungsbücher, über die Andachtsliteratur des Pietismus und der Herrnhuter, des Rationalismus und des 19. Jahrhunderts; den Abschluß bildet ein kurzes Verzeichnis der Quellen und der wichtigsten Literatur. Sehr wertvoll sind die reichlich beigegebenen Zeugnisse aus dem Volk selbst (vor allem aus Biographien und Leichenreden) über die Bedeutung, Benützung und Verbreitung des betreffenden Andachtsbuches. Es fällt uns namentlich auf, wie stark die deutsche Erbauungsliteratur (in Übersetzungen) vertreten ist, so um nur einige zu nennen: Luther, Veit Dietrich, Habermann, Joh. Gerhard, Joachim Lütkemann, Heinr. Müller, Gotfr. Arnold, J. J. Rambach, Joh. A. Bengel bis hin zu Zschocke und Goßner; sie überwiegt auch im 16. und 17. Jahrhundert völlig, erst etwa in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird der schwedische Einfluß stärker. Bei der Literatur vermisse ich einen Hinweis auf die wertvollen Forschungen von Paul Althaus d. Ä. Das Buch in seiner anspruchslosen Art gibt uns einen sehr erwünschten Einblick in das kirchliche und religiöse Leben Schwedens im Verlauf von 4 Jahrhunderten. Bergdolt.

Vom Geist der ungarischen Kunst. Berlin 1942, Florian-Kupferberg-Verlag. 40 Seiten mit 31 Abbildungen. Kart. 4 RM. — In knappen Aufsätzen ungarischer Kunsthistoriker über die Themen „Die Kontinuität in Pannonien", „Vom Taschenblech zur Basilika", „Romanische Kunst im Ungarn der Arpadenzeit", „Inhalt- und Ausdrucksform der Kunst

des späten Mittelalters", „Die ungarische Renaissance und ihr Fortleben im Zeitalter der Türkenherrschaft", „Burgen und Schlösser in Ungarn" wird ein erster Überblick über die Kunstgeschichte des Ungarlandes bis zum 19. Jahrhundert gegeben. Gut ausgesuchte Bilder zeigen die eigne Leistung der alten ungarischen kirchlichen und profanen Kunst. J.

Maurice Gravier, **Luther et l'opinion publique,** essai sur la littérature satirique et polémique en langue allemande pendant les années décisives de la Réforme (1520—1530) — Université de Paris, Faculté des Lettres, Cahiers de l'Institut d'Etudes Germaniques. Aubier, Editions Montaigne, Paris 1943.

Viele Flugschriften aus dem Reformationszeitalter liegen in neuen Ausgaben vor. Literar-, Profan- und Kirchenhistoriker haben sie ausgewertet. Manche der in Betracht kommenden Verfasser haben schon ihren Biographen gefunden. Man vergleiche die einschlägigen Teile der großen Bibliographie von Schottenloher, um sich ein Bild von der gewaltigen Literatur zu machen. Nun hat ein Franzose diese im wesentlichen deutsche Forschungsarbeit zu einer Gesamtdarstellung verbunden. Aber er hat nicht bloß zusammengestellt und vereinigt, sondern durch Vergleiche, kritische Stellungnahme und sachliche Einordnung seinem Werke eine eigene wissenschaftliche Note gegeben. Ebensowenig beschränkt sich der Verfasser auf die Großen, deren Namen allgemein bekannt sind, sondern auch viel unbekannt gewordenes Material wird wieder herangeholt, um das erstrebte wissenschaftliche Ziel zu erreichen. In drei Teilen ist der gewaltige Quellenstoff gemeistert. Im ersten: La guerre des pamphlets ist die in die großen Ereignisse eingreifende und sie begleitende Literatur behandelt. Der zweite Abschnitt: La société allemande et l'église vues par les polémistes des deux parties bringt einen trefflichen Einblick in die Stellungnahme und Beurteilung der einzelnen Stände, während im 3. Teil: Polémique et littérature neben den gelehrten und volkstümlichen Einwirkungen auf dieses Schrifttum die Dichtungen behandelt sind. Was erreicht nun der Verfasser mit seiner Arbeit? Die alle und alles aufwühlende Wirkung des Auftretens Luthers wird in dieser Gesamtschau so eindringlich klar und offenbar, wie dies bisher kaum geschehen ist. Dadurch, daß der Verfasser das Schrifttum Luthers selbst in seine Darstellung einbezieht, zeigt sich zugleich die souveräne Führerschaft des Reformators. Seit dem Erscheinen der Schrift „An den christlichen Adel" ist aus dem Nebeneinander von Einzelstimmen eine geschlossene Front von Mitkämpfern geworden. Gravier urteilt: Un Allemand qui sait parler à des Allemands et les conduire au combat. Aber es gelang dem Reformator nicht, alle aufgerufenen Geister an sich zu fesseln. In einem fein durchdachten Kapitel, L'intérêt et l'idéal, geht Gravier auf dieses Problem ein. Man darf bei der Lösung dieser Frage nicht verallgemeinern. Aber Gravier sagt zusammenfassend mit vollem Rechte: Il n'a jamais voulu servir des intérêts temporels quels qu'ils fussent.

Es kann nicht Aufgabe dieser literarischen Anzeige sein, einzelne Beanstandungen anzubringen. Dies kurze Referat soll nur — dem Brauche dieser Zeitschrift entsprechend — in das Werk selbst einführen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß in der Vierteljahresschrift des Deutschen Institutes in Paris Deutschland—Frankreich W. Köhler eine eingehende Besprechung dieses Werkes gegeben hat (2. Jg., 1943, Nr. 5). Es ist tatsächlich höchst anerkennenswert, daß sich die französische Geschichtswissenschaft nunmehr in die Arbeit der reformationsgeschichtlichen Forschung einschaltet. Hoffentlich werden solche Ansätze fruchtbringend fortgeführt. Hans Leube.

Kurt Aland, **Spener-Studien (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus I).** Berlin 1943. Verlag Walter de Gruyter. 213 S. — Die krüzlich gegründete „Kommission zur Erforschung der Geschichte des Pietismus" legt mit diesem Band ihre erste Arbeit vor. Diese und die folgenden Arbeiten der Kommission werden in der bekannten Reihe „Arbeiten zur Kirchengeschichte" veröffentlicht, die von Immanuel Hirsch und Hans Lietzmann herausgegeben wird. Die vorliegenden Studien enthalten 1. Untersuchungen zu den „Pia Desideria" Speners, die Kurt Aland 1940 in einer guten Studienausgabe mit reichen Anmerkungen herausgebracht hat (Verlag de Gruyter, Berlin). Die Studie untersucht Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der Pia Desideria, ihre Anhänge, die Quellen sowie Echo und Wirkung der Schrift. Die 2. Studie bietet Materialien zu der Berliner Zeit Ph. J. Speners aus verschiedenen Berliner Archiven. Beigegeben ist ein Anhang von 73 Aktenstücken. Die Spener-Studien sollen ein Anfang sein zu der notwendigen systematischen Bearbeitung der noch unausgeschöpften handschriftlichen Quellen, deren Endziel eine neue Biographie Speners darstellt, die über die dreibändige Monographie Grünbergs 1893—1906 hinausführt, die nur die freilich heute teilweise schwer zu erreichenden gedruckten Quellen herangezogen hat. J.

Joh. Kirschweng, **Kleine Köstlichkeiten,** Eckart Peterich, **Vom Glauben der Griechen.** (Der Bilderkreis Bd. 17. 18.) Freiburg 1942. Herder-Verlag. Je 24 Seiten. — Die in kurzer Frist auf 18 Bändchen angewachsene Reihe des Herder-Verlages hat schnell — in zahlreiche Sprachen übersetzt — bei den Bücherfreunden in ganz Europa Eingang gefunden. Das Bändchen von Kirschweng will zur Freude an der Demut der kleinen Dinge führen als den Gleichnissen ewiger Schönheit. Peterichs Büchlein weist hin auf die Götter Griechenlands, die als geistige Wirklichkeiten lebendig auch in unsere erregte Zeit hineinwirken. Das Bändchen vermag einen ersten Eindruck zu vermitteln von den zahlreichen feinsinnigen Arbeiten, die aus dem deutschen Katholizismus heraus in den letzten Jahren zur Erhellung des unvergänglichen Gehaltes der klassischen heidnischen Götterwelt dargeboten wurden. J.

Protestantische Rundschau
Protestant Review Revue Protestante

Vierteljahrsschrift des Protestantischen Weltverbandes
Quarterly Review of the International Protestant League
Revue trimestrielle de la Ligue Protestante Universelle

Begründet von Dr. Gerhard Ohlemüller, Berlin
Herausgegeben vom Generalsekretariat des Protestantischen Weltverbandes, Berlin, unter Mitarbeit der Landesgruppen.

Year — **20. Jahrgang 1943** — Année

Summary **Inhaltsverzeichnis** Sommaire

1. Aufsätze

Althaus, Paul: Das Schriftprinzip nach römisch-katholischem und nach lutherischem Verständnis 49

Bornkamm, Heinrich: Die Anfänge des protestantischen Ehe- und Kirchenrechts 98

Doerne, Martin: Vom evangelischen Sinn des Kultus 1

Fendt, Leonhardt: Nordische Forschungen zur Reformation 5

Freytag, Walter: Die Lage der Mission 67

Karner, Karl: Die Frage der kirchlichen Einheit in Ungarn 122

Kjöllerström, Sven: Die Nationalsynode zu Uppsala 103

Pleijel, Hilding: Die Erforschung des religiösen Volkslebens in Schweden 108

Schmidt, Kurt Dietrich: Lutherische und katholische Rechtfertigungslehre 113

— Die Vorbereitung des Konzils von Trient 139

Strathmann, Hermann: Der Geist der modernen katholischen Bibelbewegung 56

Stupperich, Robert: Schein und Wirklichkeit in der sowjetischen Religionspolitik 92

— Zur Patriarchenwahl in Moskau 161

Völker, Walter: Die spanische Mystik — ein orientierender Überblick .. 130

2. Nachrichten und Mitteilungen

Katholizismus, romfrei 82

Altkatholizismus 82

Katholizismus, römischer 29, 83, 156

Columbus als Glaubensheld 29

Dänemark, Statistik 38

Deutschland, Bination 40, Jugendarbeit 159, Kirchenrecht und Frömmigkeit 84, kriegsbedingte Erleichterungen 41, 84, „Tag der Kranken für die Mission" 158

Frankreich, Kriegsgefangene 43, Lehrermangel 43, „Mission de France“ 41, Zusammenarbeit der Konfessionen 42
Großbritannien, soziale Frage 86
Heiligenleben 31
Irland, Hirtenbriefe 159
Italien, Katalogisierung 45, Kirche und Arbeiterschaft 86, Luftkrieg 44, Modernismus 86
Japan, Religionspolitik 160
Mittelamerika, Mexiko 88, Nicaragua 89, Porto Rico 99
Ordensstatistik 28
Reformation 32
Schweiz, konfessionelles Gespräch 45, Religionsfrieden 46
Spanien, Akademie für marianische Studien 47, Joh. vom Kreuz 47, Nationalfrömmigkeit 48, Priestermangel 47, Theol. Institut 47
Ungarn, Filmzensur 161, Katholische Geschichtsbetrachtung 89, Konfessionsverschiedene Ehen 48, 160, Missionsarbeit 161
Unionsarbeit 30
Vatikanische Nachrichten: Ablässe 35, 36, 37, Altarprivileg 37, Bücherverbot 83, Diplomatische Vertretungen Japans und Chinas 156, „Ecclesia“ 38, Eheprozesse 158, Empfänge 34, Gebetsapostolat 34, Ledochowski † 84, Radio 38, Sakramentenkongregation 38
Vereinigte Staaten von Nordamerika, Christliche Kunst 91, Priesternachwuchs 90, Rassenprobleme 161
Weihe der Menschheit an das unbefleckte Herz Mariä 25

Literatur 96, 165

Protestantismus 11, 70, 142
Dänemark, Bibelübersetzung 11, Gesangbuchfrage 143, Kirchliche Arbeit 1942 70, Mission 143, Offenhaltung der Kirchen 11, Pfarrerbildung 11, 144, Reformationsdenkmal 143, Religionsunterricht 143, Theologische Arbeit 142
Deutschland, Autorität und Freiheit 150, Deutsch-Evangelische Kirche und der Luftkrieg 144, Neues Testament und Mythologie 73
Finnland, Bischofsweihen 151, Deutsche Hilfeleistung 77, Gottesdienst im Luftschutzkeller 12, Kirchliches Leben 76
Frankreich, Familienvereinigungen 12
Großbritannien, Dr. W. Paton † 152, Säkularismus 77
Italien, Begegnung der Konfessionen 80, Literarischer Mißbrauch 13, Schulwesen 79, Theol. Fakultät 80, Waldenserkirche 12, 78
Japan, Bibelübersetzungen 14, Missionsgeschichte 152
Kroatien, Kirchliche Arbeit 153
Methodistenkirche 22
Niederlande, Bibelgesellschaft 153, Bibelübersetzung 153, Evangelisation 153, Frauenarbeit 16, Licht im Osten 154, Mennoniten 154, Sakramentstheologie 15, Verkündigung 15
Norwegen, Lutherische Kirche 154
Schweden, „Christliche Linie“ 81, Kirchenbücher 16, Kirchenbrüderbewegung 155, Konfirmandenunterricht 82, Religionsdebatte 18

Schweiz, Evangelisch-Lutherische Kirche 20, Jugendorganisation 18, Zwinglibibel 19
Ungarn, Pfarrernachwuchs 20
Vereinigte Staaten von Nordamerika, Lutherische Kirche 21
Protestantischer Weltverband: Deutschland 24, 155, Mitteilung an die Landesgruppen des Verbandes 97, Niederlande 25, 156, Schubert † 24, Schweden 156

3. Personenregister

Aebi ... 46
Alanen ... 6
Althaus ... 49
Bakgaard ... 70
Balma ... 13
Besson ... 45
Bobak ... 30
Bornkamm ... 97, 98
Bultmann ... 73
Comba ... 13
Curley ... 161
Devaranne ... 15
Doerne ... 1
Dougherty ... 161
Edmar ... 17
Fendt ... 7
Freytag ... 67
Fueter ... 46
Glubokowsky ... 163
Giordani ... 80
Heckel ... 77
Högsbro ... 11
Jacobi ... 150
Jedin ... 140
Kaila ... 77
Kapi ... 127
Karner ... 122
Keleman ... 126, 130
Ken Harada ... 160
Kjöllerström ... 7, 103
Köhler, Walter ... 98
König, Clemens ... 126
Lakos, Andreas ... 125
Ledochowski ... 84
v. d. Leeuw-Groningen ... 15
Lehtonen ... 76
Loimaranta ... 6, 77
Lortz ... 77, 113
Mac Rory ... 159
Magni, Johannes ... 7
Malmivaara ... 151
Melle ... 23
Miegge ... 80
Molotow ... 162
Nakumara ... 152
Nedergaard ... 70
Nyisztor ... 161
Oldham ... 77
Paton ... 152
Peters ... 24
Pietilä ... 6
Pinomaa ... 6
Pleijel, Hilding ... 108
Pröhle ... 129
Raffay ... 128
Ravasz ... 126
Révész ... 125
Ruuth ... 6
Salomies ... 151
Sauter ... 73
Schmidt, Kurt-Dietrich ... 113, 139
Schreiner ... 149
Schubert ... 24
Séredi ... 129
Sergius ... 162
Söderblom ... 155
Söe ... 142
Sormunen ... 6
Spellmann ... 34, 161
Stalin ... 162
Strathmann ... 56
Stupperich ... 92, 161
v. Sydow ... 18
Tragella ... 156
Tügel ... 145, 147
Turoczy ... 20
Vinay, Valdo ... 13, 80
Völker, Walther ... 130
Wallinmaa ... 151
Wumke ... 153
Wurm ... 149